

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE SOCIOLOGIE

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Anul XI Serie nouă

• 2000 • nr. 5–6

DIN SUMAR:

DUMITRU DUMITRESCU, Semnificația și caracteristicile tipului ideal – fundament al metodologiei weberiene

IANCU FILIPESCU, Orașul în gândirea weberiană

ȘTEFAN BUZĂRNESCU, Dimensiuni teoretice ale managementului identității în sociologia lui Max Weber

GABRIEL NAGĂȚ, Conceptul weberian al explicației sociologice

IULIAN NEACȘU, Interpretări ale *eidos*-ului capitalismului din perspectiva concepției sociologice a lui Max Weber

ION VLĂDUȚ, Probleme ale sociologiei juridice weberiene

MANUELA GHEORGHE, Sociologia religiilor în perspectiva weberiană

RESTITUIRI; COMENTARII; GÂNDIRE SOCIALĂ; RECENZII ȘI NOTE DE LECTURĂ; VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ.



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Anul XI • 2000 • Nr. 5-6

SUMAR

ÎN MEMORIA LUI MAX WEBER
(1864-1920)

DUMITRU DUMITRESCU, Semnificația și caracteristicile tipului ideal – fundament al metodologiei weberiene.....	397
IANCU FILIPESCU, Orașul în gândirea weberiană	415
ȘTEFAN BUZĂRNESCU, Dimensiuni teoretice ale managementului identității în sociologia lui Max Weber.....	433
GABRIEL NAGĂȚ, Conceptul weberian al explicației sociologice	441
IULIAN NEACȘU, Noi interpretări ale <i>eidos</i> -ului capitalismului din perspectiva concepției sociologice a lui Max Weber.....	449
ION VLĂDUȚ, Probleme ale sociologiei juridice weberiene.....	461
MANUELA GHEORGHE, Sociologia religiilor în perspectiva weberiană.....	479

RESTITUIRI

MAX WEBER, Știința ca profesiune.....	485
CONSTANTIN NICUȚĂ, Max Weber și Karl Marx	509

COMENTARII

MIHAI D. VASILE, <i>Institutio christianae religionis</i> de Jean Calvin și interpretarea ei weberiană.....	531
---	-----

GÂNDIRE SOCIALĂ

IRINA CRISTEA, Teorii ale dezvoltării socio-culturale din a doua jumătate a secolului al XX-lea...	543
--	-----

RECENZII ȘI NOTE DE LECTURĂ

OSCAR HOFFMAN, <i>Încăpripinderea în tranziție</i> , București, Editura Lumina Lex, 2000 (Mariana Nica); MARIA COBIANU-BĂCANU, <i>Drama maghiarizării românilor din Covasna și Harghita</i> , Sfântu Gheorghe, Editura Eurocarpatica, 2000 (Ozana Cucu-Oancea).....	559
---	-----

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

<i>Starea sociologiei românești – Starea sociologiei și a asistenței sociale: 10 ani de tranziție – Primul Congres Național de Sociologie și Asistență Socială din România, 14-16 decembrie 2000, București (Mariana Nica); Dincolo de economie. Abordări multidisciplinare ale dezvoltării – A doua Conferință anuală a Dezvoltării Globale, 11-13 decembrie, 2000, Tokio-Japonia (Maria Cobianu-Băcanu).....</i>	563
--	-----

INDEX ALFABETIC

ÎN MEMORIA LUI MAX WEBER
(1864–1920)

SEMNIIFICAȚIA ȘI CARACTERISTICILE TIPULUI IDEAL – FUNDAMENT AL METODOLOGIEI WEBERIENE

DUMITRU DUMITRESCU

PREMISELE FILOSOFICO-SOCIOLOGICE ALE EPISTEMOLOGIEI WEBERIENE

Faptul că la Sesiunea Sociologilor de la Heidelberg (1964) H. Marcuse afirma că M. Weber este reprezentantul clasic al capitalismului burghez individualist și că deci n-ar mai putea spune nimic în fața capitalismului târziu, reprezenta punctul culminant premergător unei serii de neînțelegeri a lui Weber, ale cărei cauze psihologice – trauma condiționată de național-socialism și căutarea înfrigurată a promotorilor și vinovaților printre autorii germani – au fost arătate de R. Bendix. De asemenea, în 1965, W. Mommsen vedea în Weber executorul testamentar al lui Nietzsche, crainicul *Führerului* charismatic și un protagonist al național-socialismului. Astfel, neînțelegerile priveau întreaga operă sau părți singulare ale acesteia.

Consecutiv, au apărut lucrări care să contracareze astfel de neînțelegeri. De exemplu, Wolfgang Bessner demonstrează că metoda de sociologie a științei a lui Weber, n-are nimic de-a face cu modurile de gândire ideologică, fie capitaliste, socialiste, național-socialiste sau conservatoare. De asemenea, el relevă poziția proprie weberiană, care este reprezentată de kantianism. Totodată, el conchide că descoperirea tipurilor de legitimitate în comunitățile juridice și de credință sunt tot atât de fundamentale pentru istoria filosofiei ca și determinarea implicațiilor dintre religie, drept și economie¹.

Pentru a stabili locul și rolul lui Max Weber, este necesară cunoașterea, chiar în linii mari, a premiselor gândirii sale și a contribuției sale în raport cu acestea. Din perspectivă epistemologică, reflecția weberiană are ca fundal disputa metodologică de la sfârșitul secolului trecut, care a antrenat universitarii germani (economiști, psihologi, istorici, filologi și filosofi), divizându-i în partide (grupări) opuse.

Obiectul disputei l-a constituit statutul științelor umane, care mai sunt numite și științe istorice, științe sociale, științe ale spiritului sau științe ale culturii. Aceste științe trebuie reduse la științele naturii, cum cereau pozitiviștii, sau trebuie să fie autonome?

¹ Wolfgang Bessner, *Die Begriffsjurisprudenz, der Rechtspositivismus und die Transzendentalphilosophie Immanuel Kants als Grundlagen der Soziologie und der politischen Ethik Max Webers*, Augsburg, 1968, p. 1-2.

Răspunsul și dezbateră deviază apoi către clasificarea științelor. Unii, printre care Dilthey, consideră că realitatea s-ar putea diviza în sectoare autonome, în funcție de obiectul de studiu: științele naturii și științele spiritului. Alții, printre care Windelband și Rickert, refuză divizarea realității, dar propun clasificarea științelor în funcție de metodă.

Dacă savantul cercetează relațiile generale (sau legile) sau chiar fenomenele singulare, atunci va folosi două metode principale: una generalizantă și alta individualizantă. Științele care vor utiliza metoda generalizantă se vor numi științe ale naturii (după Rickert) sau nomotetice (Windelband). Cele care vor folosi metoda individualizantă se vor numi științe ale culturii (după Rickert) sau idiografice (Windelband)².

În această dispută, Weber participă și are o contribuție originală. În linii generale, el este influențat de Rickert, influență pe care o recunoaște într-unul din articole despre Roscher și Knies și care s-ar referi la următoarele puncte:

a. obiectul științelor culturii și cel al științelor naturii nu se deosebesc ontologic, ele sunt principial de același tip;

b. domeniile particulare ale științelor se întemeiază în diversitatea punctelor de vedere care ghidează cunoașterea și alegerea metodelor;

c. înainte ca obiectul de cunoaștere să fie conceput metodic, el trebuie să fie mai întâi stabilit ca obiect, individ istoric;

d. enunțurile științelor spiritului trebuie să dobândească aceeași demnitate științifică precum cele ale științelor naturii³.

De asemenea, se recunoaște că metodologia weberiană include puncte de vedere ale celor două școli de economie politică: „școala istorică”, reprezentată de Gustav Schmoller și „școala teoretică”, al cărei reprezentant este Carl Menger. Dacă școala istorică respingea conceptele clare ca mijloace de cunoaștere, școala teoretică le considera indispensabile. Contribuția lui Weber ar consta într-un concept de realitate care să legitimeze participarea ambelor direcții, dar parțial. Realitatea este așa cum o vede școala istorică – expresia singularului și unicului, dar care nu este accesibilă gândirii noastre, nici prin „intuirea esenței”, nici prin „ratificare internă ulterioară”. Realitatea ne este dată totdeauna numai prin construcții, pe care noi le realizăm gândind. Construcția noastră este un acces al nostru, pentru noi, o imagine a noastră pentru realitate, analoagă fenomenului lui Kant. Această construcție este tipul ideal – construcție rațională pură, în sens strict ideal – care ne mijlocește realitatea⁴. Astfel, în această privință Weber este fidel viziunii kantiene în mod direct, nu prin neokantianism ca mai înainte.

Deși ține cont de distincția între metode, Weber nu acceptă concluziile lui Rickert și Windelband referitoare la diviziunea științelor. Nu acceptă ca psihologia

² Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, PUF, Paris, 1966, p. 33.

³ Barbara Saegesser, *Der Idealtypus und der naturwissenschaftlicher Modellbegriff*, Basel, 1975, p. 64.

⁴ Barbara Saegesser, *op.cit.*, p. 59.

să fie clasată printre științele naturii. Consideră deplin contestabilă rezervarea uneia din metode pentru o categorie de științe. Nu importă ce metode folosește o știință, dacă folosește una sau alta, aceasta depinde de împrejurări și scopul cercetării.

Nici una dintre metode n-are privilegii sau superioritate asupra celeilalte. Adept al filosofiei kantiene, Weber neagă cunoașterii calitatea de „copie integrală” a realității, atât intensiv, cât și extensiv. Realul este infinit și ineputabil. Astfel, problema fundamentală a teoriei cunoașterii este cea a relațiilor dintre legi și istorie, dintre concept și realitate.

Oricare ar fi metoda adoptată, fiecare face selecție în diversitatea infinită a realității empirice. Astfel, metoda generalizantă, în funcție de scopul ei, face abstracție de singular și contingent, reducând diferențele calitative la cantitate, măsurabilă cu precizie pentru a formula legi. La fel și cea individualizantă neglijează elemente generice pentru a nu reține decât calitativul și singularul. Prin urmare, nici o metodă nu e mai completă sau mai valabilă decât cealaltă.

Din moment ce metoda e o tehnică de cunoaștere, ea se supune legii oricărei tehnici – eficacitatea. *A priori* nu s-ar putea spune că o metodă e mai bună ca alta, totul depinde de flerul savantului, sensul cercetării și abilitatea practică. Weber critică atât cuantificarea (matematizarea), cât și experiența trăită. Metoda trebuie să contribuie la progresul științei, nu să corespundă unui pretins ideal al cunoașterii.

De asemenea îl critică pe A. Comte, care ierarhizase științele și impunea științelor sociale să se constituie pe baza științelor naturii deja existente. Sociologia este validă, ca știință, dacă reușește să rezolve problemele științifice pe care și le-a propus.

O altă problemă care constituie, ca și metodologia, o premisă a epistemologiei weberiene este cea a cauzalității, pe care el o subordonează explicării a ceea ce este și se întâmplă. Relația de cauzalitate a dat naștere la diferite neînțelegeri și confuzii. Identificarea cauzalității și legității, în sensul că numai condiția susceptibilă subordonării unei legi ar merita să fie numită cauză, este o eroare, pentru că și efectul accidental depinde la fel de cauze ca și cel necesar. Poziția lui Weber este aceea a afirmării că unul și același fenomen poate fi și cauză și efect simultan. Există două maniere de a înțelege cauzalitatea, *ratio essendi* și *ratio cognoscendi*, și două idei fundamentale pe care le comportă cauzalitatea: ideea unei acțiuni relaționale și cea a unei subordonări la o regulă generală, idei specifice metodelor generalizante și individualizante.

Practic, în relația de cauzalitate noi operăm selecții, în funcție de metodă, și ne mulțumim cu observații parțiale pe care le corelăm, pe baza rațiunii suficiente, deși nici un aspect al fenomenului nu este și nu trebuie să fie neglijabil.

Metoda generalizantă are drept criteriu de selecție, în privința cauzalității, subsumarea la o regulă (lege), ignorând accidentalul, iar cea individualizantă are drept criteriu „raportul cu valorile”, termen pe care Weber îl împrumută de la Rickert.

Raportul cu valorile nu reprezintă „o judecată de valoare” (care evaluează), nici un „sistem obiectiv de valori”, ci el se referă la ceea ce este interesant, pentru ce este interesant și în raport cu ce este interesant. Astfel, raportul cu valorile echivalează cu variația punctelor de vedere sub care se poate studia fenomenul

respectiv. El determină selecția de tratat, orientează apoi selecția între important și accesoriu (definește individualitatea istorică), rațiunea raportării faptelor și semnificației conferite, ce raporturi cauzale trebuie stabilite și, de asemenea, el elimină ceea ce este simplu trăit sau simțit organic⁵.

Consecința acestor momente pe care le facilitează raportul cu valorile este că știința procedează prin interpretare, care este o metodă ce ne permite să înțelegem „sensul activității și semnificația diferitelor elemente, unele în raport cu altele”.

Interpretarea, fondată pe raportul cu valorile, conferă sens și semnificație prin evidențierea simultană a motivelor și scopului unei acțiuni. Interpretarea, ca și știința în general, tinde către evidență⁵. Ea este de trei feluri: filologică, când se vizează prinderea sensului literal al textului; evaluativă, când se face o judecată de valoare, (aprobare, dezaprobare etc.), care poate comporta diferite grade, și rațională, al cărei scop este înțelegerea țelului unei acțiuni prin cauzalitate sau comprehensiune. Ea este cea care intervine în elaborarea unei reflecții științifice, pentru că ea descoperă sensul. Aici se analizează valorile care intră în joc în cursul activității. Ea trebuie să opereze cu procedeele științei, motiv pentru care Weber o numește interpretare cauzală sau explicație. Sociologia nu se poate lipsi de interpretarea rațională, căci astfel nu s-ar putea nici înțelege, nici explica activitatea, care la Weber este intim legată cu comprehensiunea⁷.

Teoria cauzalității se nuanțează la Weber prin „teoria posibilității obiective” și „teoria cauzei adecvate”. Prima, repune problema atribuirii cauzale. Dacă se vrea explicarea unui eveniment subsumând-o unei legi, înseamnă a-l denatura, căci istoria ca șir de evenimente singulare nu poate fi inteligibilă decât prin metoda individualizantă, care leagă un fapt singular de cauzele singulare sau de un ansamblu singular, pe care Weber îl numește „constelație”.

Dar care este importanța fiecărei cauze în constelație și cum poate fi ea stabilită? Această întrebare Weber o traduce în planul logic, problematizând operația prin care istoricul poate să introducă o inegalitate de semnificație între antecedentii unui fenomen studiat. El redă câteva exemple din opera lui E. Meyer, istoric de frunte al timpului, care consideră că victoria de la Marathon a grecilor a fost de importanță istorică, că războiul contra Austriei a fost efectul unei decizii a lui Bismarck, iar că focurile de armă care au declanșat în martie 1848 revoluția la Berlin n-au fost determinante, întrucât climatul era de așa natură, încât orice incident putea provoca dezordine.

Pentru atribuirea semnificației acestor evenimente istoricul procedează mai puțin implicit, procedura fiind analoagă criminalistului care se întreabă în ce condiții inculpatul este responsabil de faptele sale.

Procedeul utilizat de istoric este următorul. El izolează în gândire o cauză (victoria grecilor, decizia lui Bismarck, focurile de armă), o elimină din

⁵ Julien Freund, *op. cit.*, p. 46.

⁵ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Verlag J. C. B. Mohr „Paul Siebeck” Tübingen, 1956, p. 2.

⁷ Julien Freund, *op. cit.*, p. 51.

„constelația antecedentilor” pentru a se întreba dacă firul evenimentelor ar fi fost același fără ea. În cazul în care focurile de armă n-ar fi fost trase, revoluția tot ar fi avut loc. Dar fără decizia lui Bismarck și respectiv în caz de victorie a perșilor, evoluția ar fi fost alta. Deci, aceste cauze au fost determinante (decizia lui Bismarck și victoria grecilor). Astfel că, operând această izolare a unor cauze, istoricul construiește un alt curs al lucrurilor posibile pentru a determina cauzele reale sau eficiente⁸.

Noțiunea pe care Weber o introduce aici este cea de „posibilitate obiectivă”. Lupta de la Marathon a decis între două posibilități: victoria grecilor, care a avut loc și a determinat cursul real cu efectele sale, și victoria perșilor, care n-a avut loc, dar era posibilă. În acest caz, este probabil, pentru că noi cunoaștem cum au procedat de regulă perșii în țările învinse, că ei ar fi utilizat religia autohtonă a grecilor ca instrument de dominație. Probabilitatea acestei evoluții este obiectivă pentru că se bazează pe cunoștințele noastre despre politica reală a perșilor. Ea nu este o ipoteză gratuită, ci una reflectată și întemeiată pe un număr de elemente cunoscute.

Posibilitatea obiectivă construiește, continuă Freund, un tablou imaginar asemenea celui al tipului ideal. Se distinge totuși de acesta prin faptul că în loc de a exagera, ea face abstracție de unul sau altul dintre elemente și se întreabă ce se poate întâmpla într-un caz sau altul. Posibilitatea obiectivă nu conferă cauzei caracter necesar, ci numai semnificația unei condiții sau cunoscute probabile. Astfel, pentru a se atribui semnificație cauzală unei condiții izolate prin probabilitate obiectivă nu mai este nevoie să precizăm ceea ce s-ar fi întâmplat, ci este suficient să știm că lucrurile ar fi decurs altfel⁹.

Gradul de probabilitate al unei astfel de construcții posibile este variabil, iar cauzalitatea conchisă de aici este numită de Weber „cauzalitate adecvată”, când șansele ei reale sunt mari, ori „cauzalitate accidentală”, când șansele producerii ei sunt mai reduse. În consecință, istoria nu este rațională în ea însăși, ci istoricul ajunge la raționalizare relativă, în măsura în care reușește să formuleze judecăți obiective probabile, referitoare la relațiile adecvate între cauză și efect.

Sociologul și istoricul urmează aceeași cale și pentru faptul că nu au de a face cu activitatea umană, care nu este distinctă pentru Weber din perspectivă individuală sau socială, căci ambele activități (individuală și socială) se constituie ca evenimente singulare. Sociologul trebuie să construiască, ca și istoricul, tipuri ideale și să opereze cu categoriile de probabilitate obiectivă și cauzalitate adecvată. El trebuie să construiască tipul ideal al acțiunii rațional teleologice, adică, având în vedere scopul fixat rațional și mijloacele adecvate folosite adiacent. Prin aceasta el poate măsura depărtarea acțiunii empirice de cea ideal tipică și poate descoperi ponderea elementelor iraționale, hazardului, afectivului etc.

Relația teleologică între mijloc și scop, fixată în propoziția *X este mijlocul adecvat scopului Y*, fiind considerată o inversare a relației cauzale din propoziția *lui X îi succede Y*¹⁰.

⁸ *Ibidem*, p. 62.

⁹ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Editions Gallimard, 1967, p. 515.

¹⁰ Julien Freund, *op. cit.*, p. 68.

O altă premisă fundamentală epistemologiei weberiene este comprehensiunea, a cărei filiație filosofică poate fi urmărită anterior lui și pe care el o atașează demersului explicativ sociologic.

Desigur, sociologia poate fi denumită ca știință a faptelor sociale, dar dificultățile apar când trebuie precizat acest termen. Cei care-l definesc pe acesta ca structuri sociale, instituții și credințe, transformă sociologia într-o disciplină formală, care, cu toată considerarea mai nuanțată a morfologiei și fiziologiei sociale (Durkheim), are aspectul construcției care se mișcă prin ea însăși, lipsind-o de activitatea omului, care conferă sens și semnificație actelor.

Weber nu neagă contribuția celorlalte concepții sociologice, el le acceptă, dar aduce și ceva nou, nuanțând și completând ceea ce există. Acceptă astfel, valoarea studiilor statistice și descriptive, ține cont de conceptele lui Tönnies de „societate și comunitate”, dar le modifică vorbind de „sociologizare” și „comunalizare”. Contribuția lui vizează mai ales activitatea individului într-o instituție sau structură socială (intențiile lui, sensul conferit, interesele pe care le găsești într-o activitate etc.).

El acceptă și se angajează pe linia constituirii sociologiei ca știință nomotetică, dar vrea să ia în considerație singularul și să-l înțeleagă. Explicația nomotetică și comprehensiunea individualului sunt la fel de legitime, nu sunt opuse, ci complementare. Ambele sunt indispensabile din moment ce scopul este cunoașterea realității inepuizabile, infinite intensiv, cât și extensiv.

Dacă folosește denumirea de sociologie comprehensivă nu vrea să prejudicieze în nici un fel explicația. Societatea nu este un *in sine*, ci se constituie din totalitatea structurilor de relație, schimb, conflicte, ca orientări ale activității umane (politice, economice, religioase, juridice, artistice), motiv pentru care sociologia poate fi juridică, religioasă, economică etc.

Sociologia nu vrea astfel să se substituie respectivelor discipline și să le elimine, ci ea se constituie în politică, juridică sau religioasă „pentru a înțelege”, din punct de vedere specific sociologic, în ce măsură politica, religia, economia exercită o influență semnificativă asupra acțiunii sociale și orientează comportamentul oamenilor. Sociologiile de ramură nu sunt discipline autonome, ci corespund unei diviziuni a muncii sociologice.

Este semnificativă definiția sociologiei lui Weber: „sociologia (în sensul înțeles foarte diferit al acestui termen) trebuie să însemne o știință care înțelege activitatea socială prin interpretare și vrea s-o explice cauzal în cursul și efectele ei”.

„Activitatea trebuie să însemne aici un comportament uman (fie că este vorba de un act intern sau extern), dacă și în măsura în care agentul sau agenții asociază cu acesta un sens subiectiv”.

„Activitatea socială trebuie să însemne o astfel de activitate, care este raportată la comportamentul celorlalți și orientată în cursul ei după aceasta, în funcție de sensul avut în vedere de agent sau agenți”¹¹.

Tot în *Economie și societate*, Weber precizează și noțiunea de comprehensiune și tipurile de comprehensiune, cea actuală și cea explicativă.

¹¹ Max Weber, *op. cit.*, p. 1.

Comprehensiunea actuală este înțelegerea sensului unei acțiuni (sensul avut în vedere). De exemplu, noi înțelegem actual sensul lui $2 \times 2 = 4$ sau sensul unei izbucniri afective. Comprehensiunea explicativă este înțelegerea motivelor. Noi înțelegem conform motivelor ce sens acordă fiecare lui $2 \times 2 = 4$. Explicarea înseamnă conceperea corelației semnificative¹².

Orice comprehensiune, ca de altfel orice știință, tinde către evidență. Comprehensiune este evidența sensului unei activități. Dacă pentru Simmel comprehensiunea era un proces pur și simplu psihic, Weber face din ea o metodă pentru prinderea sensului unei activități sau comportament. Dacă însă la Simmel, comprehensiunea era opusă explicației, Weber consideră că relația inteligibilă prin comprehensiune trebuie să se poată explica simultan și cauzal, motiv pentru care el folosește expresia de explicație comprehensibilă sau comprehensivă (*verstehende Erklärung*).

Această combinare între explicație și comprehensiune conferă atribuirii cauzale sens, devenind astfel cauzalitate semnificativă. Aici se poate remarca caracterul specific al originalității lui Weber. Astfel, relația pur cauzală se întregește prin înțelegerea motivelor, adică a sensului vizat de agent sau agenți.

TIPUL IDEAL – DELIMITARE TEORETICĂ

Raymond Aron îl consideră pe Max Weber cel mai mare sociolog german, iar lucrarea acestuia, *Economie și Societate*, un monument al sociologiei, ar reprezenta un model de sociologie simultan istorică și sistematică. Desigur că opera lui Weber este un sistem, dar nu în sensul sistemelor lui A. Comte, H. Spencer sau K. Marx, în care este vorba de o tratare filosofică a sociologiei și nu de o abordare strict științifică a acesteia.

Julien Freund susține că Weber intenționa să elaboreze o secțiune specială a operei sale, în care să trateze despre sistematică, dar că n-a mai apucat s-o scrie. Astfel că va trebui să înțelegem prin această noțiune ceea ce se degajă din pasajele consacrate succint acesteia, și anume:

a. elaborarea de concepte, atât de riguroase și univoce, încât să se evite confuzii de probleme și sensuri, fiind vorba de conceptele de tip ideal;

b. abordarea analizei empirice și istorice cu aceste instrumente teoretice, în vederea precizării singularității fenomenelor și analogiei dintre ele;

c. construirea unei imagini mentale a segmentului studiat, pentru atribuirea cauzală corectă și probabilă și degajarea celei mai adecvate semnificații a acestuia.

Eroarea fundamentală a unor sisteme filosofice este confundarea sau lipsa de distincție între *ratio cognoscendi* și *ratio essendi*. Aceste sisteme pretind că reprezintă *ratio essendi*, rațiunea de a fi a lucrurilor, cauzele lor autentice și adevărate, cursul real sau fundamentul acestora. Scopul lui Weber ar fi *ratio*

¹² *Ibidem*, p. 4.

cognoscendi, care arată prin conceptele de tip ideal falimentul doctrinelor ce pretind „reproducerea” realității și decalajul dintre intenția lor conceptuală și realitatea istorică¹³.

Este evidentă contribuția lui Weber în cadrul epistemologiei, cuprinsă și în cele trei puncte de mai sus de J. Freund și specificată în construcția ideal tipică, fără a se reduce totuși numai la aceasta.

Weber este contemporan cu disputa metodologică, care opune nemijlocit și aparent insurmontabil metoda „abstract” teoretică și cercetarea empiric-istorică. Se recunoaște imposibilitatea metodică de a înlocui cunoașterea istorică prin „formularea” de legi sau imposibilitatea de a ajunge la „legi”, în sensul strict, prin simple serii de observații istorice.

Dar pentru a se ajunge la legi, care constituie, de altfel, țelul suprem al oricărei științe, metoda „abstract” teoretică pleacă de la faptul că noi trăim nemijlocit contextele acțiunii umane și crede că putem face inteligibile și infera legile cursului acestor contexte.

Formularea nemijlocit intuitivă a legilor evidente ar fi singura exactă și unica ce ar permite concluzii pentru procese ce nu pot fi observate nemijlocit, motiv pentru care expunerea unui sistem de teze abstracte, pur formale, analog instituțiilor sociale prin analiza calităților psihologice ale oamenilor, cunoașterea instituțiilor și calităților lor, explică premisele psihologice și efectele instituțiilor. În relațiile sociale, comportamentul psihic al omului este interesant tocmai prin semnificația specific culturală a relației.

Plecând de la cunoașterea instituțiilor, a căror condiționare și semnificație culturală ne-o însușim spiritual în mare măsură, nu se va încerca deducerea instituțiilor din legile psihologice și nici explicarea lor din fenomenele psihologice elementare.

Justificarea psihologică a expunerilor abstract teoretice, mai ales în jurul „instinctului” de câștig sau al „principiului economic” a fost și este în optica lui Weber de valoare redusă.

El consideră că aici numai aparent este vorba de „deducții” de motive fundamental psihologice, dar că, în realitate, este vorba mai degrabă de un „caz special al unei forme de construcție conceptuală”, care este specifică științelor culturii. Acest caz merită în ochii lui o tratare mai amănunțită, întrucât prin el ne apropiem de semnificația teoriei pentru cunoașterea social științifică.

Teoria economică abstractă este pentru Weber un exemplu al acelor sinteze, care se desemnează ca „idei” ale fenomenelor istorice. Ea oferă o „image ideală a proceselor pe piața mărfurilor” pentru organizarea socială a schimburilor economice, concurența liberă și comerțul strict rațional. Această imagine mentală reunește anumite relații și procese ale vieții istorice într-un context gândit ca un cosmos necontradictoriu în sine. Din perspectiva conținutului, această construcție are caracterul unei „utopii” în sine, care s-a obținut prin „amplificarea mentală a anumitor elemente ale realității”.

¹³ Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, P.U.F., Paris, 1966, p. 120.

Raportul utopiei cu realitatea empirică constă în aceea că în ea sunt presupuse sau stabilite corelații sub forma construcțiilor abstracte, corelații care empiric sunt procese dependente de „piață”, eficiente într-un anumit grad, dar pe care noi ni le ilustrăm pragmatic și ne facem inteligibilă particularitatea acestor corelații într-un tip ideal.

Această posibilitate poate fi chiar indispensabilă atât euristic, cât și pentru reprezentarea valorică. „Pentru cunoaștere, conceptul de tip ideal vrea să constituie judecata de atribuire: el nu este o ipoteză, dar vrea să arate direcția formării ipotezelor”. El nu este o prezentare a realului, dar vrea să confere mijloace de expresie univoce acestei prezentări.

În economie, el este ideea organizării economiei de schimb moderne a societății, care se dezvoltă aici după principiile logice, după care s-a construit ideea de „economie urbană” a evului mediu, ca un concept „generic”. Conceptul de „economie urbană” se formulează nu ca o medie a principiilor economice existente obiectiv în toate orașele observate, ci tocmai ca un tip ideal.

„El se obține prin amplificarea unilaterală a unui sau câtorva puncte de vedere și prin contopirea unei mulțimi de fenomene singulare, existente difuz și discret, aici mai mult, acolo mai puțin, pe alocurea deloc, care se adaugă acelor puncte de vedere relevante unilateral, într-o imagine mentală unitară în sine”¹⁴.

Această imagine mentală este atât de pură conceptual, încât nu se găsește empiric în nici o realitate, fiind deci o *utopie*. Sarcina operei istorice este stabilirea pentru fiecare caz particular a gradului de depărtare al realității empirice de imaginea ideală. Astfel, de exemplu, un oraș posedă într-un anumit grad determinabil caracteristicile unei „economii urbane” iar alături de acestea și caracteristicile altei economii (capitalist timpurii etc.) Analog se poate schița ca utopie ideea de „manufactură”, contopind într-o imagine mentală, în sine necontradictorie, trăsături care se găsesc difuz la cei care exercită meseriile în diverse timpuri și locuri.

Se poate face apoi încercarea de a schița o societate, în care trăsăturile economice și cele spirituale să fie dominate de maxime, care nouă ne apar ca aplicare a aceluiași principiu caracteristic manufacturii, ridicat la tipul ideal. Tipului ideal de manufactură i se poate opune tipul ideal specific unei constituții de meserii capitaliste, abstrase din anumite trăsături ale marii industrii moderne, iar corelat acestuia, se poate schița tipul ideal al unei culturi „capitaliste”, dominate numai de valorificarea capitalurilor private.

În general este posibil, sau mai degrabă e sigur, că se pot schița multe, ba chiar foarte multe „utopii de acest fel, între care nici una nu seamănă cu celelalte, între care chiar nici una, în ordine empirică, nu trebuie observată ca ordine efectiv valabilă a stărilor sociale, între care, totuși, fiecare ridică pretenția de a fi o prezentare a «ideii» de cultură capitalistă și între care, fiecare poate să ridice această pretenție, în măsura în care, fiecare a abstras într-adevăr anumite trăsături

¹⁴ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Verlag J. C. B. Mohr „Paul Siebeck” Tübingen, 1951, p. 194.

ale realității în particularitatea lor semnificativă culturii noastre și le-a adus într-o imagine ideală unitară. Căci, din acele fenomene, care ne interesează ca fenomene culturale, derivă de regulă acest interes al nostru – semnificația lor culturală – din foarte diferitele idei de valoare, cu care noi le putem pune pe ele în relație. Cum există de aceea cele mai diferite puncte de vedere, sub care noi le putem privi pe ele ca semnificative, atunci se pot aplica cele mai diferite principii de selecție a corelațiilor relevate în tipul ideal al unei anumite culturi”¹⁵.

M. Weber, referindu-se la semnificația acestor construcții ideal tipice pentru realitatea empirică, arată că tipul ideal nu se confundă cu „ceea ce trebuie să fie” sau cu „tipicul”, care trebuie eliminat din această construcție mentală pur logică, care imaginației îi pare, în privința corelațiilor sale, destul de motivată și „obiectiv posibilă”, iar științei nomologice ca „adevărată”.

Cei care consideră că însăși cunoașterea istorică ar trebui și ar putea să fie „copia” faptelor obiective, deci o cunoaștere „fără ipoteze”, vor refuza orice valoare tipurilor ideale. La fel, cei care recunosc în sens logic ipotezele și care recunosc că un extras pur și simplu de acte sau o corelație de documente are sens numai prin raportare la semnificații, vor considera tipul ideal fie ca un mijloc ilustrativ periculos sau ca o joacă. În această privință, Weber recunoaște că nu se poate decide niciodată *a priori* dacă este vorba de un joc sau de o formație conceptuală fructuoasă. Măsura o dă aici succesul lor pentru cunoașterea fenomenelor culturale concrete în „corelația lor, condiționarea lor cauzală și semnificația lor”. Ele sunt importante și intră în calcul nu ca scop, ci ca *mijloc*.

Observațiile arată că istoricul, atunci când încearcă să stabilească, dincolo de constatarea corelațiilor concrete, semnificația unui proces individual, lucrează și *trebuie* să lucreze cu concepte, care sunt precise și univoce numai în tipurile ideale. Așa sunt de exemplu conceptele de individualism, imperialism, feudalism, capitalism. În unele cazuri, ca de exemplu, al istoriei politice descriptive, indeterminația conținutului nu aduce prejudicii clarității prezentării. În altele, însă, simțirea intuitivă a semnificației, imaginile mentale nedeterminate nu mai sunt suficiente și, de aceea, trebuie neapărat create concepte clare, determinate nu particular, ci universal. Definirea unor fenomene culturale ca sinteze de gândire după schema gen proxim – diferența specifică este evident, după Weber, o absurditate. Această schemă se aplică după el numai disciplinelor dogmatice, care operează cu silogisme.

Descompunerea descriptivă a conceptelor istorice în părțile lor componente nu există sau e doar aparentă, ajungându-se la întrebarea „care dintre componente să fie valabile?” Dacă trebuie să se încerce o definiție similară celor din științele exacte ale naturii, ar fi singurul mijloc de stăpânire spirituală a varietății sociale.

În ciuda disjunției metodice principale între cunoașterea logică și cea istorică se reclamă apoi validitate empirică pentru tezele abstracte, în sensul deducerii realității din „legi”. Este vorba, în principal, de „legile” economice.

¹⁵ *Ibidem*, p. 192.

Teoria economică exactă stabilește efectul unui motiv psihic, alte teorii ar avea sarcina de a dezvolta, similar pentru toate motivele, teze cu valabilitate ipotetică. Dacă s-ar forma apoi teoriile „exacte” despre toți factorii care intră în considerație, atunci aceste teorii abstracte, în totalitate, ar trebui să cuprindă în sine adevărata realitate a lucrurilor sau ceea ce este demn de a fi cunoscut de știință.

Aceste teorii ar putea fi aplicate, ca și cele fizice, pentru deducerea din premise date real a unor rezultate cantitative cu valoare pentru viață, întrucât economia omului pentru un anumit scop ar fi determinată univoc în raport cu mijlocul.

Weber arată că aici se pierde din vedere faptul că întreaga totalitate a realității istorice trebuie presupusă ca „dată” și cunoscută, inclusiv contextele ei cauzale, fapt pe care dacă spiritul l-ar realiza, n-ar mai fi reprezentabilă valoarea cognitivă a unei teorii abstracte.

Prejudecata naturalistă, că în concepte ar trebui să se creeze ceva asemănător științelor naturii, a condus, pe de o parte, la înțelegerea greșită a sensului formației intelectuale teoretice. Pe de altă parte, teoria abstractă credea că se poate sprijini pe axiome psihologice, în explicarea instituțiilor. Weber respinge semnificația sistematicii psihologiei sociale, ca fundament al științelor culturii, în special a economiei sociale, și arată că tocmai interpretarea psihologică a fenomenelor economice dovedește că nu se progresează în analiza genetică; rămâne doar forma tipului ideal, care „nu este realitatea istorică sau chiar realitatea propriu-zisă, care există și mai puțin pentru a servi ca schemă, în care realitatea ar trebui ordonată ca exemplar, ci, care are semnificația unui concept *limită* pur ideal, la care se *raportează* și cu care se *compară* realitatea pentru elucidarea anumitelor părți componente semnificative ale conținutului ei empiric. Astfel de concepte sunt formații (creații), în care noi construim corelații prin aplicarea categoriei de posibilitate obiectivă, pe care imaginația noastră, orientată și instruită de realitate, le consideră ca adecvate”¹⁶.

Ca funcție, tipul ideal este încercarea de a cuprinde în concepte *genetice* indivizii istorici sau părți componente individuale ale acestora. Se dă exemplul conceptelor de „biserică” și „sectă”, care descompuse în attribute și clasificate relevă atât limitele, cât și conținutul ambelor ca „fluente”. Dar dacă se definește secta genetic în raport cu semnificațiile ei pentru cultura modernă, atunci numai anumite attribute ale ambelor se află în relație cauzală cu efectele lor culturale.

Dacă istoricul respinge încercarea de construire a tipului ideal, consecința este sau că el aplică altele asemănătoare fără formularea lor explicită lingvistică și logică, sau că rămâne prizonierul sentimentului indeterminat.

Tipul ideal este periclitat mai ales de amestecul de teorie și istorie, fie că acest amestec provine din prejudecată naturalistă, care crede fixat în concepte conținutul propriu-zis, esența realității istorice, fie că el este folosit ca un pat al lui Procust, în care trebuie introdusă istoria, fie că se ipostaziază ideile, ca o realitate propriu-zisă în spatele evenimentelor, ca forțe ce se desăvârșesc în istorie.

¹⁶ *Ibidem*, p. 194.

Acest ultim pericol este mai frecvent când înțelegem prin „ideile” unei epoci, idealurile care au dominat masele sau părți considerabile ale lor. Există anumite relații între tipul ideal conceput și „ideea” în sensul de ideal al unei epoci. Ideea, în sensul de ideal sau un tip ideal al anumitor stări sociale, poate fi prezentată, după Weber, cu rigoare conceptuală numai sub forma unui tip ideal. Astfel, creștinismul într-o anumită epocă relevă părți constitutive diferite ale indivizilor separați. Dacă ar fi să-l prezentăm complet, lucru de altfel imposibil, ar fi un haos de corelații mentale și afective, infinit diferențiate și suprem contradictorii, cu toate că în biserică a reușit să realizeze o unitate de conduită. Ca să răspundem ce a fost creștinismul în acest haos, Weber consideră că trebuie să operăm cu un concept care să stabilească în ce constă „creștinescul” instituțiilor evului mediu, care este de fapt o legătură de propoziții de conduită, norme de drept bisericesc și morale și numeroase corelații individuale, pe care noi le găsim într-o idee – sinteză la care noi n-am putea ajunge fără aplicarea conceptelor tipic ideale¹⁷.

Tipul ideal este cu atât mai necesar de construit, cu cât corelațiile sunt mai cuprinzătoare; cu cât mai multiplă este semnificația lor culturală, cu atât este mai esențial și necesar de a face încercări tot mai repetate pentru conștientizarea de noi laturi semnificative pentru formarea de concepte ideal tipice. Toate prezentările de „esențe” ale creștinismului sunt tipuri ideale de valabilitate relativă și problematică, dacă noi le considerăm ca prezentări istorice, dar de mare valoare euristică pentru cercetare și valoare sistematică pentru prezentare, dacă ele sunt folosite ca mijloace conceptuale pentru compararea și măsurarea realității cu ele. În această funcțiune ele sunt indispensabile¹⁸.

Dar în această funcție, continuă Weber, este cuprins încă un moment, care complică și mai mult semnificația lor. Aceste construcții vor să fie și sunt în mod inconștient tipuri ideale, atât în sens logic, cât și practic; sunt, după expresia weberiană, „tipuri figurative”, care includ după autorul sau prezentatorul lor ceea ce trebuie să fie creștinismul, ceea ce este esențial pentru acesta. Dacă așa stau lucrurile, conștient sau nu, tipurile ideale conțin idealuri, scopuri către care el (autorul) orientează „ideea” sa de creștinism.

Cu această semnificație, ideile nu mai sunt instrumente pur logice, nu mai sunt concepte care măsoară realitatea, ci idealuri din perspectiva cărora sunt judecate valoric. Aceste judecăți de valoare sunt incluse în conceptul de creștinism. Cum tipul ideal pretinde de regulă valabilitate empirică, el va părăsi în acest caz terenul științelor experienței și va avansa în cel al interpretării valorice a creștinismului. Se ajunge mai degrabă la o confesiune, strict personală a autorului, decât la o construcție conceptuală ideal tipică.

Această distincție este principială, dar pe cât de principială, pe atât de frecventă este și confundarea ei, amestecul celor două semnificații: tip ideal și ideal valoric. Istoricul modern, școlit relativist, va proceda – în opoziție, de exemplu, cu

¹⁷ *Ibidem*, p. 197.

¹⁸ *Ibidem*, p. 199.

Schlosser (autor al unei istorii universale în 19 volume), care procedează raționalist cu aceleași etaloane etnice – în așa fel încât, dorind să înțeleagă o epocă din ea însăși, dar s-o și judece, va fi obligat să dezvolte ideea de ideal, din ideea în sensul tipului ideal. Farmecul unei astfel de procedări, continuă Weber, îl va angaja continuu în ștergerea liniei de demarcație dintre ele, fapt care impune ca datorie a „autocontrolului științific”, în vederea prevenirii surprizelor, separarea precisă între „relația logic comparativă a realității cu tipul ideal” și „estimarea valorizatoare a realității din ideal”.

În privința domeniilor pentru care se pot construi tipuri ideale, Weber consideră că acestea se pot referi tot atât de bine la bordeluri ca și la religii, iar în raport cu primele pot exista unele conforme cu politica sau etica politicii respectivei epoci, dar și altele exact contrare, la fel de ideal tipice.

Weber consideră că este deosebit de interesantă și complicată detalierea unui tip ideal. Referindu-se la ideea de stat și întrebându-se ce corespunde în plan empiric acesteia, el găsește o infinitate de acțiuni și suferințe umane difuze și discrete, raporturi ordonate factual și juridic, în parte unice sau repetabile, corelate printr-o idee sau credință în norme valabile, raporturi de dominație ale oamenilor asupra altor oameni⁷.

Această credință este posesie spirituală, parțial simțită obscur, parțial dezvoltată rațional, parțial suportată sau acceptată pasiv, existentă în capul indivizilor care, dacă ar gândi realmente „ideea”, ca atare, n-ar mai avea nevoie de o teorie a statului.

După Weber, conceptul științific de stat este totdeauna o sinteză realizată în scopuri cognitive, dar pe de altă parte, el este abstras din alte sinteze neclar decelabile în capetele oamenilor istorici. „Statul istoric” acceptă din aceste sinteze un conținut, care poate fi intuit numai prin orientarea către conceptele tipic ideale, deși aceste sinteze au formă logică incompletă și au valoare sau semnificație practică considerabilă, exprimând ideile indivizilor despre stat. În acest sens, se exemplifică opoziția dintre „metafizica statului organic german” și „constituția americană comercială”, în care granițele dintre tipul ideal și ideea crezută valabilă sau care trebuie să fie valabilă sunt fluctuante.

Tipul ideal, considerat esențialmente drept construcție conceptuală rațională în vederea „caracterizării și măsurării” contextelor individuale (semnificative în singularitatea lor), vrea să preîntâmpine și să înlăture o reprezentare general cunoscută, aceea a identificării în domeniul fenomenelor culturii a „abstract tipicului” cu „abstract genericul”.

Weber consideră conceptul de tipic, mult tratat și discreditat prin abuz, ca rezultat al formării conceptuale (construcției conceptuale) în vederea separării „contingentului” de „indivizii istorici”. Astfel, acele concepte „gen”, care se întâlnesc ca părți constitutive ale prezentărilor istorice concrete, pot fi formate, prin abstracția și amplificarea anumitor elemente de natură conceptuală, ca tipuri ideale. Conceptele

⁷ *Ibidem.*, p. 200.

gen sunt în multe cazuri aplicări ale conceptelor ideal tipice, tipul ideal individual conținând elemente conceptuale generice și care au fost formate ca tipuri ideale.

Exemplul dat de Weber este edificator în acest sens. Un concept generic simplu este cel de „schimb”, în sensul că el cuprinde un complex de atribute comune mai multor fenomene și în măsura în care se face abstracție de „semnificația” componentelor conceptului. Dar, prin acordarea acestui concept cu „legea utilității marginale” și formarea conceptului de „schimb economic”, ca produs rațional, acest concept va conține o judecată despre condițiile „tipice” ale schimbului în sine. El va presupune un caracter generic și devine în sens logic ideal tipic, adică se detașează de realitatea care se poate compara și raporta numai cu el. În această categorie intră și „conceptele fundamentale” ale economiei politice, care trebuie dezvoltate generic ca tipuri ideale. Astfel, opoziția dintre „conceptele gen simple” și „tipurile ideale generice” este oscilantă.

„Cu cât este mai mult vorba de o clasificare simplă a proceselor, care apar ca fenomene de masă în realitate, cu atât mai mult este vorba de procese generice; dimpotrivă, cu cât mai mult au fost formate conceptual corelații istorice complicate între acele părți componente ale lor, pe care se bazează *semnificația lor conceptuală specifică*, cu atât mai mult conceptul – sau sistemul conceptual – va purta în sine caracterul de tip ideal”⁸.

Folosirea tipurilor ideale drept concepte generice antrenează, în concepția weberiană, o complicație generată de reprezentarea comună sau prejudecata naturală, conform căreia scopul științelor sociale ar trebui să fie reducerea realității la „legi”. Evoluțiile pot fi construite ca tipuri ideale, construcții ce pot avea „valoare euristică” considerabilă. Aici apare frecvent pericolul ca tipul ideal să se substituie realității.

În acest sens, Weber oferă următorul exemplu: într-o societate organizată pur „meșteșugăresc”, singurul mijloc (conchis teoretic) de acumulare a capitalului ar putea să fie „renta funciară”. De aici s-ar putea construi apoi imaginea pur ideală a unei transformări a formei economice meșteșugărești în una capitalistă. Verificarea trebuie să constea în compararea între realitate și cursul pur ideal construit. Dacă acest curs ideal a fost construit corect și nu corespunde realității, atunci avem dovada că societatea feudală n-a fost tocmai „strict meșteșugărească” în anumite relații ale sale. Dacă tipul ideal fusese construit în mod „euristic ideal”, atunci, el va conduce totodată cercetarea la „conceperea mai precisă” a acelor părți meșteșugărești” ale societății evului mediu, în particularitatea și semnificația lor istorică. Conducând la acest rezultat, tipul ideal și-a dovedit propria nerealitate, fiind, în acest caz, probarea sa ca ipoteză, dar și-a îndeplinit scopul său logic.

Este neîndoielnic că, metodologic, structura ideal tipică a dezvoltării și istoria nu trebuie confundate și de aceea, delimitate strict, și că această construcție idealtipică era aici pur și simplu „mijlocul de a realiza atribuirea valabilă a unui proces istoric la cauzele sale reale din cercul posibilului, după situația cunoașterii noastre”.

⁸ *Ibidem.*, p. 202.

Și aici situația poate denatura datorită nevoii ilustrative, intuitive a tipului ideal sau a dezvoltării ideal tipice prin material, din realitatea istoric-empirică. Pericolul este și mai mare de confundare, atunci când se folosește clasificarea ideal tipică a anumitor formații culturale pentru clasificare genetică.

De exemplu, plecând de la formele întreprinderii meșteșugărești ale economiei casnice, sau de la conceptele religioase privind zeii vizibili nemijlocit, înșiruirea tipurilor, care rezultă după atributele conceptuale alese, pare o „succesiune istorică” logic necesară a acestora. „Ordinea logică a conceptelor, pe de o parte, și «dispunerea empirică» a conceptualizatului (Begriffene) în spațiu și timp și a înlănțuirii cauzale, pe de altă parte, apar atât de cimentate, încât încercarea de a forța natura, pentru a întări valabilitatea reală a construcției în realitate, devine irezistibilă”.

Cazul anterior este specific construcțiilor ideal tipice marxiste. În raport cu acestea, Weber reliefează că, în măsura în care ele sunt perfecte, au caracter ideal tipic; au semnificație eminentă și euristică, dacă se compară realitatea cu ele, dar și periculozitate, atunci când sunt prezentate ca empiric valabile sau ca forțe active, tendințe (adică sunt transformate în esențe metafizice sau reificate)⁹.

Max Weber prezintă în continuare o hartă model a conceptelor și problemelor conceptual metodice, care cuprinde: concepte gen – tipuri ideale; concepte general tipice; idei, în sensul de legături de gânduri empirice, active în oamenii istorici; tipuri ideale ale unor astfel de idei – idealuri, care domină oamenii istorici; tipuri ideale ale unor astfel de idealuri, la care istoricii raportează istoria; construcții teoretice prin folosirea ilustrativă a empiricului – cercetare istorică prin folosirea conceptelor teoretice drept cazuri limită ideale; diferitele complicații posibile ale acestora, ca formații raționale în raport problematic cu datul empiric¹⁰.

Această hartă arată diversitatea și complexitatea problemelor conceptual-metodice, permanent vii în științele culturii, și totodată necesitatea de a depăși refuzul în pătrunderea și detalierea relațiilor conceptelor ideal tipice pentru cunoașterea logică și conceptele colective.

Dacă unii istorici consideră că forma ideal tipică a construcției conceptuale ar caracteriza tinerețea științei, Max Weber acceptă valabilitatea limitată a acestei afirmații și consideră că știința matură înseamnă depășirea tipului ideal, înțeles drept concept gen și valabil empiric. În general, științele culturii, pentru care fluxul veșnic schimbător al civilizației pune noi probleme, vor fi nevoite să elaboreze continuu construcții ideal tipice, în condițiile în care acestea se dovedesc fragile.

Tendențele de a determina sensul autentic, adevărat al conceptelor istorice renasc continuu, fără ca cineva să ajungă să-l epuizeze. Astfel, sintezele istorice vor fi concepte relativ precise sau se va reclama univocitate în conținutul conceptelor ideale abstracte.

În cazul din urmă, conceptul se descoperă ca un punct de vedere teoretic, unilateral, la care realitatea empirică se raportează, dar de care ea nu se desprinde

⁹ *Ibidem.*, p. 205.

¹⁰ *Ibidem.*, p. 205.

complet. Conceptele, sistemele de gândire nu pot epuiza bogăția infinită a realității, reînnoită de fiecare dată de o nouă perspectivă semnificativă. Ele sunt încercări de a pune ordine în haosul faptelor, captate de interesul nostru, pe baza structurilor cognitive, aparatului cognitiv – rezultat al transformării reflexive a realității¹¹.

Problema centrală a epistemologiei weberiene este cea a construcției teoretice continue, permanentul proces de transformare conceptuală în vederea prinderii realității. Astfel, istoria științelor sociale este o continuă alternativă între încercarea de a ordona faptele într-o construcție conceptuală și restructurarea acestora sau construcția de noi concepte ca urmare a schimbării direcției de interes și a lărgirii orizontului științei. Prin urmare, construcția conceptelor depinde de maniera de a pune problemele, condiționată la rândul ei de conținutul însuși al civilizației. Fragilitatea construcțiilor conceptuale este determinată de raportul dintre concept și conceptualizat. Valoarea marilor construcții conceptuale, afirmă Weber, referindu-se la științele sociale, este evidențierea limitelor semnificației sale, tocmai din punctele de vedere care le fundamentau¹².

Progresele în aceste științe, ca reconstrucții conceptuale, sunt efectele deplasării problemelor practice ale civilizației și faptului că ele iau forma unei critici a construcției conceptuale.

Disputa între cele două școli – istorică și teoretică – privind natura și funcțiile conceptelor, oferă prilejul ca Weber să-și manifeste propria poziție, care se distinge de cea a unor reprezentanți eminenți ai *Școlii istorice*, căreia îi aparține însuși Weber, după propria sa mărturisire.

Reprezentanții *Școlii istorice* „persistă adesea expres sau tacit în opinia că scopul ultim, sfârșitul oricărei științe, ar consta în ordonarea materiei sale într-un sistem de concepte, în sensul că, conținutul său s-ar lăsa stabilit și perfecționat progresiv prin observarea regularităților empirice, prin construcția de ipoteze și verificarea lor, până în momentul în care ar rezulta de aici, în final, o știință «perfectă» și, în consecință, deductivă”¹³.

Din această perspectivă, istoria, sociologia și celelalte discipline ale culturii, preocupate cu cercetări predominant inductive, și-ar justifica activitatea datorată imperfecțiunii lor, care nu permite încă caracterul lor deductiv–obiectiv ce poate fi atins într-un viitor îndepărtat.

Unei astfel de concepții, elaborarea de concepte riguroase, care anticipează atingerea acestui obiectiv „îndepărtat”, i se pare prematură și suspectă, motiv pentru care consideră ireale conceptele riguroase elaborate în acest sens.

După Weber, această concepție specifică *Școlii istorice* ar fi inatacabilă în principiile sale pe terenul teoriei cunoașterii antice și medievale, moștenită de majoritatea specialiștilor acestei școli, pentru care conceptele sunt copii reprezentative ale unui obiectiv.

¹¹ *Ibidem.*, p. 207.

¹² *Ibidem.*, p. 207.

¹³ *Ibidem.*, p. 207.

Dar lucrurile nu mai stau astfel pentru cel care (și aici trebuie să-l vedem pe Max Weber) continuă prin gândire „ideea fundamentală a teoriei moderne a cunoașterii postkantiene, după care conceptele sunt și n-ar putea fi decât mijloace intelectuale în vederea ajutării spiritului de a lua în stăpânire datul empiric”. Astfel, conceptele genetice riguroase devin sau sunt ideal tipuri și sunt justificate construcțiile care se vor realiza cu acestea. Prin urmare, conceptele nu vor constitui scopul ultim al cunoașterii, ci mijloacele cunoașterii relațiilor „semnificative” din anumite puncte de vedere singulare.

Sistemul conceptelor istorice va fi în mod necesar variabil, motiv pentru care el trebuie formulat cu precizie. Cel care va promova o astfel de perspectivă metodologică trebuie să fie conștient de caracterul ideal tipic al conceptelor în cazul utilizării lor, pe de o parte, și să nu confunde tipul ideal cu istoria. De limitele validității lor, el își va da seama îndată ce admite că ele se pot construi riguros și univoc tocmai dintr-o perspectivă singulară.

Construcția conceptelor riguroase este necesară pentru înțelegerea realităților complexe, desemnate prin „noțiuni colective”, mai ales în științele culturii, iar lipsa ei aduce prejudicii înțelegerii profane și culte în raport cu aceste concepte, ca de exemplu „interesele țăranimii” sau „interesele clasei muncitoare”, în care se pot distinge analitic elemente componente variate, cu funcții contradictorii și care cu greu se pot reuni în aceeași categorie, reduționist-simplistă și fără valoare cognitivă.

ORAȘUL ÎN GÂNDIREA WEBERIANĂ

IANCU FILIPESCU

„Cititorul operei sale este, în același timp, uimit și complexat, când constată cu câtă ușurință el domină o erudiție, la fel de competentă în istoria, economia și dreptul tuturor țărilor ca și în subtilitățile diverselor religii, din China, din India, din Europa sau din Africa, sau încă, în formarea spiritului științific și în evoluția artelor.”

J. Freund (1966)

Orașul, în special cel occidental, ocupă un loc important în opera lui Max Weber, deoarece acesta este principala forță motrice a devenirii istorice. Orașul este prin excelență sediul activităților industriale și comerciale, al structurilor politico-administrative. El este asociat cu diverse tipuri de capitalism (nerațional și rațional) și vector al anumitor religii. Aici, de asemenea, s-au realizat cele mai importante creații artistice, juridice, filosofice, științifice, teologice etc.

În acest context, Max Weber evidențiază **individualitatea istorică** a orașului medieval occidental și rolul acestuia în înlăturarea ordinii tradițional-feudale și în apariția unei ordini rațional-legale, precum și în geneza capitalismului industrial și a statului modern. În analiza relațiilor comerciale din Evul Mediu, acesta acordă, de pildă, un loc important economiei orașelor italiene. Marele sociolog abordează și alte tipuri de orașe precum specificul orașului chinezesc¹. De asemenea, el este prezent în istoria sa economică² etc. Dar, marele sociolog consacră orașului și un studiu special, intitulat: **Orașul (dominația nelegitimă)**, publicat în monumentala sa operă **Economie și Societate**³. În acest studiu, M. Weber elaborează, pe baza epistemologiei sale, **modelul structural** de „oraș-comună” și pe cel **procesual*** de

¹ Max Weber, *Fundamentele sociologice: oraș, principe și Dumnezeu*, în „Introducere în sociologia religiilor”, Iași, Institutul European, 2001, p. 31 – 59.

² Max Weber, *Histoire économique. Essquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Paris, Editions Gallimard, 1991.

³ În prezentul studiu am utilizat: *The City (Non-Legitimate Domination)*, din Max Weber, *Economy and Society*, vol. II, cap. XVI, Berkeley, University of California Press, 1978.

* Istoricii orașelor medievale din Țara Românească și Moldova nu s-au preocupat, în marea lor majoritate, de elaborarea unor modele (tipuri) structurale și procesuale, concepute ca mijloace de cunoaștere a individualității istorice ale acestora. Mai mult, analiza comparativă, indispensabilă

„oraș”, precum și o gamă de alte tipuri-ideale necesare studiului sociologico-istoric al orașelor. Abordarea este de tip **integralist-sociologică**, organic legată de metoda comparativă, utilizată diacronic și sincron.

NIVELURI DE ANALIZĂ A OPEREI WEBERIENE

Gunther Roth distinge în opera weberiană trei niveluri de analiză: **sociologică, istorică și situațională**: „Cele trei niveluri sunt toate istorice, într-un sens general, dar în terminologia lui Weber, primul este cel al sociologiei – al tipului sau construcției modelului și al regulilor experienței –, în timp ce al doilea nivel, cel al explicației cauzale a evenimentelor trecute, este desemnat de către acesta ca «**istoric**», pus între ghilimele sau, uneori, al dezvoltării (**entwicklungsgeschichtlich**). La acest nivel, noi găsim teoriile sale, ale dezvoltării sau seculare. Ocazional, el evocă și un al treilea nivel, pe care îl găsim în scrierile sale politice, și anume în cele ale analizei situației politice și sociale, ca în cazul în care acesta denunță tranziția Rusiei spre un **pseudoconstituționalism** (1917) și pe care el o consideră o istorie a „ultimei jumătăți de an”. (Dar prin „istorie”, Weber înțelege aici mai degrabă „cronică”, decât explicație cauzală). Pornind de la ceea ce semnifică acești termeni, pare justificat să desemnăm acest al treilea nivel, ca **analiză situațională** ⁴.

În abordarea weberiană a orașelor, vom utiliza cele trei niveluri de analiză, stabilite de G. Roth, acestea căpătând o serie de trăsături specifice:

a. Nivelul sociologic, respectiv analiza **critică** a diverselor definiții date orașului și elaborarea categoriilor și conceptelor pure, economice și politice, necesare studiului orașelor și, în final, construirea **modelului structural** de oraș-comună. Tot la acest nivel găsim **tipologia** orașelor, precum și conceptul de **dominație nelegitimă**. „Istoricul, în sensul cel mai larg al cuvântului, care respinge tentativa de formulare a unui astfel de ideal-tip, reproșându-i că nu este decât o **construcție teoretică**, considerându-l impropriu și inutil pentru atingerea unui scop concret în procesul cunoașterii, sfârșește, de regulă, fie prin a utiliza, conștient sau

acestui demers s-a redus la orașele medievale din Europa Centrală și de Vest, ignorându-se orașele din alte spații culturale sau perioade istorice. Asupra acestor deficiențe a atras atenția istoricul Mircea D. Matei: „Pe de altă parte, neglijând necesitatea stringentă de a stabili și explica particularitățile procesului formării și evoluției orașelor noastre medievale (cel puțin sub raport cronologic și instituțional), unii dintre specialiștii români s-au grăbit să conteste însăși existența acestor orașe, din simplul motiv că ele nu puteau fi comparate cu ceea ce se considera a fi modelul **clasic** al orașului medieval din Europa Centrală și de Vest. Pe acest fundal nu mai apare ciudată nici absența încercărilor istoricilor români de a stabili trăsăturile definitorii (atribute și funcții) ale orașelor extra-carpatice, în ciuda faptului că istoriografia europeană abundă în **definiții** ale orașului medieval ...” (M.D. Matei, *Câteva precizări cu privire la cunoașterea civilizației urbane medievale românești*, în „*Historia Urbana*”, tom III, nr. 1-2, 1995, p. 47).

⁴ G. Roth, *History and Sociology in the Work of Max Weber*, în „*The British Journal of Sociology*”, volume XXVI, no.3, September 1976, p. 310.

nu, alte construcții teoretice asemănătoare, **fără** să fi operat o formulare explicită și o elaborare logică a lor, fie prin a se împotmoli la nivelul **intuiției** incerte ”⁵. Sociologia este, în sens strict, o muncă preliminară și pregătitoare pentru istoria orașelor. „Fără îndoială – preciza Max Weber – că nimic nu este mai dăunător decât **să confundăm** teoria cu istoria, o confuzie a cărei sursă se găsește în prejudecățile naturaliste și care îmbracă forme diverse: uneori se crede că în aceste tablouri conceptuale pur teoretice am fixat conținutul veritabil, esența realității istorice, alteori că noțiunile teoretice pot fi folosite ca un fel de pat al lui Procust la care să fie adaptată istoria”⁶.

b. Nivelul analizei istorice a orașelor se referă în primul rând la utilizarea modelului structural de „**oraș-comună**” în cercetarea istorico-empirică a orașelor și la explicațiile de tip causal: „Pentru istorici se impune atunci sarcina de a demonstra în analiza fiecărui caz în parte cât de aproape, respectiv departe se află realitatea de acest model ideal ...”⁷, cu alte cuvinte de a constata în ce măsură condițiile existente într-un anumit oraș pot fi etichetate drept „comună urbană”. Istoricul trebuie să explice causal prezența sau absența trăsăturilor implicate în modelul structural de „**oraș-comună**”, respectiv **de ce** toate aceste trăsături le găsim în cadrul orașului medieval occidental, în special al celui **de tip nordic**. În al doilea rând, nivelul analizei istorice a orașelor se referă la modelul procesual al fenomenului urban sau la cel al „teoriei” dezvoltării stadiale a orașului și la implicațiile asupra genezei și „evoluției” capitalismului, în special a celui „rațional”. De reținut că la Max Weber dezvoltarea este un tip ideal și că nu are un caracter teleologic. Prin urmare, ea nu are nimic de a face cu concepțiile de tip organicist-evoluționiste.

c. La cel de-al treilea nivel, noi vom prezenta, în schimb, o serie de caracterizări făcute de Max Weber **orașelor „actuale”**.

A. NIVELUL ANALIZEI SOCIOLOGICE. TIPUL-IDEAL DE „ORAȘ-COMUNĂ”

Sociologia este concepută de Max Weber, în sens strict, ca o etapă premergătoare studiului istoric al orașelor. Ea are o funcție epistemologică, respectiv elaborarea tipului-ideal de „oraș-comună” și a altor categorii și concepte pure necesare analizei istorico-comparative a fenomenului urban.

Această sarcină specifică a sociologiei a fost subliniată de Weber în răspunsul dat criticilor aduse de istoricul german Georg von Below: „**Noi suntem de acord că istoria trebuie să determine ceea ce este specific, să spunem, orașului medieval, dar acest lucru este posibil numai dacă noi descoperim, mai întâi ce lipsește celorlalte orașe (antic, chinez, islamic) și aceasta este cu totul altceva.**”

⁵ Max Weber, *Caracterul „obiectiv” al cunoașterii în domeniul științelor sociale și politice*, în Max Weber, *Teorie și metodă în științele culturii*, Iași, Editura Polirom, 2001, p. 50.

⁶ Max Weber, *loc. cit.*, p. 50-51

⁷ *Ibidem*, p. 47.

Este sarcina următoare a istoriei de a găsi o explicație cauzală a acestor trăsături specifice. [...] Sociologia, așa cum eu o înțeleg, poate realiza această foarte modestă muncă pregătitoare”⁸. Pentru a-și îndeplini această funcție, sociologia trebuie să construiască, așa cum am mai spus, tipul-ideal (modelul structural)* de „oraș-comună”, în conformitate cu un anumit **punct de vedere**: „În ceea ce privește metoda cercetării, **punctul de vedere** dominant este acela care constituie elementul determinant pentru construcția mijloacelor conceptuale auxiliare de care se folosește cercetătorul, iar în privința modului în care utilizează conceptele, acestea nu pot depăși nicicând tiparele gândirii noastre. Căci adevărul științific este valabil numai pentru aceia care vor să-l accepte”⁹.

Nivelul construcției modelului de „oraș-comună” și a regulilor experienței este dezvoltat, în principal, în primul capitol intitulat sugestiv: Concepte și categorii ale orașului¹⁰.

Orașul este o realitate socială (culturală) complexă și, ca atare, nu poate fi redus la o simplă definiție, prin **gen proxim** și **diferență specifică**. Prin urmare, pentru a-i surprinde determinările considerate semnificative se impune o analiză critică a definițiilor date de către specialiști diferitelor concepte utilizate în studierea orașelor. Ele pot fi grupate în trei mari categorii: concepte de ordin cantitativ, concepte economice și concepte politice.

Primul tip de concept analizat este de ordin cantitativ: „Conceptul uzual asociază mai mult cuvântului **oraș** un aspect pur cantitativ: acesta este o localitate **mare**. În sine, această definiție nu este imprecisă. Sociologic vorbind, aceasta va însemna că orașul este o așezare ale cărei locuințe sunt lipite unele de altele și care formează o **colonie** atât de întinsă, încât lipsește cunoașterea interpersonală între

⁸ M. Weber *Economy and Society*, New York, Editions Bedminster, 1968, p. LVIII.

* După cum preciza P. Burke: „o definiție preliminară a **modelului** ar putea spune că este un construct intelectual care simplifică realitatea, în scopul de a o înțelege. Ca o hartă, utilitatea sa depinde de omiterea mai multor date din realitate. De asemenea, îi transformă elementele limitate sau **variabilele** într-un sistem intern consistent de părți interdependente [...] Să mai adăugăm un element acestui model al unui model, afirmând că este un construct intelectual care simplifică realitatea, pentru a pune accent pe recurent, pe general și pe repetitiv. Prin urmare modelele devin sinonime cu **tipurile** – ceea ce probabil este și cazul; de vreme ce **typos** e cuvântul grecesc pentru formă sau **model**, iar Max Weber a scris despre tipurile-ideale (**Idealtypen**), acolo unde sociologii moderni ar scrie **modele**. Nu *Revoluția franceză*, ci **revoluția** dă exemplul unui model în care va fi folosit termenul de acum înainte” (P. Burke, *Istorie și teorie socială*, București, Editura Humanitas, 1999, p. 38-39). Aceleași lucruri sunt valabile și pentru studiul orașelor.

⁹ M. Weber, *Caracterul „obiectiv” al cunoașterii în domeniul științelor sociale și politice*, loc. cit., p. 41.

¹⁰ Categoriile sunt utilizate în elaborarea conceptelor. Relațional, ele sunt părți subsumate conceptului. În acest sens, două exemple: **a.** „În acest concept (de **economie urbană** – *n.n.*), prin urmare, categoriile asociate politicii economice urbane fuzionează cu categoriile economice pure (M. Weber, *op. cit.*, p.1218). **b.** „Chiar din faptul că, în aceste observații noi am folosit categorii precum cele de **politică economică urbană**, de **teritoriu urban**, și de **autoritate urbană**, indică că noțiunea (**conceptul**) de **oraș** poate și trebuie să fie analizat și în termenii unei serii de categorii, altele decât cele economice pure, pe care, de asemenea, le-am discutat până acum, și anume în termenii categoriilor politice” (M. Weber, *op. cit.*, 1978, p.1220).

locuitorii ei, care în altă parte este o caracteristică a vecinătății. Dar prin această definiție numai localitățile foarte mari vor putea fi calificate drept orașe...”¹¹. O asemenea definiție are un caracter restrictiv, deoarece „multe localități care în trecut aveau atributul legal de orașe, nu vor putea fi delimitate prin această caracteristică. Dimpotrivă, astăzi, Rusia are sate, cu multe mii de locuitori și care sunt cu mult mai mari decât numeroasele orașe vechi – ca de exemplu cele din aria așezărilor poloneze din Germania de Est, care aveau numai câteva sute de locuitori. Cu siguranță, mărimea în sine, nu poate fi considerată ca decisivă”¹².

Din acest punct de vedere, Max Weber nu include „mărimea” în modelul de „oraș-comună”.

Orașul ca o categorie economică. Pentru ca o așezare să fie definită, din perspectivă economică drept oraș, ea trebuie să dispună, în concepția lui Weber, de o gamă de activități economice (**multilateralitate economică**) și strâns legat de acestea de o **piață permanentă**. „Prin urmare, noi vom putea vorbi de **oraș** în sensul economic al termenului, numai dacă populația locală își satisface o parte însemnată a trebuințelor sale zilnice pe piața locală, și dacă o parte însemnată a bunurilor a fost achiziționată sau produsă în mod special pentru a fi vândută pe piață de populația locală sau de cea din hinterlandul apropiat. Un oraș este, prin urmare, întotdeauna un centru comercial. El are o piață locală, care formează centrul economic al așezării și unde atât populația neurbană, cât și orașenii își satisfac nevoile lor de produse meșteșugărești sau de articole comerciale, ceea ce presupune schimbul, întemeiat pe existența unei specializări în producție”¹³. **Piața este o altă componentă a tipului-ideal de oraș-comună.**

O altă problemă, subsumată economicului, este aceea a **relației orașului cu agricultura**. Această problemă nu are însă o singură soluție, deoarece atât în trecut, cât și în prezent există **orașe agricole** și, mai ales, datorită faptului că „cu cât ne îndreptăm spre sudul Europei sau, înapoi către Antichitate, devine tot mai frecventă prezența a numeroase ferme agricole, aflate pe teritoriul orașelor. Dacă astăzi este corect în întregime să afirmăm că orașeanul tipic este omul care nu poate să-și producă singur hrana de care are nevoie, dimpotrivă, contrariul era adevărat, încă de la început pentru majoritatea locuitorilor orașelor (**poleis**), tipice ale Antichității.

Noi vom vedea că cetățeanul cu drepturi depline al Antichității, în contrast cu cel din Evul Mediu, era identificat cu faptul că el posedă un **kleros** sau **fundus** (în Izrael: **helek**), un întreg lot de teren arabil, care-i asigura hrana. Cetățenii Antichității erau orașeni agrari”¹⁴.

Desigur, cu cât un oraș este mai mare, cu atât sunt mai mici posibilitățile locuitorilor săi de a dispune de propriile lor surse de hrană sau de păduri și izlazuri. Prin urmare, cu cât un oraș este mai mare, cu atât el este mai dependent de alte așezări, în special de cele rurale, în asigurarea hranei locuitorilor lor. „Relația

¹¹ Max Weber, *Economy and Society*, vol. II, 1978, p. 1212.

¹² *Ibidem*, p. 1212 – 1213.

¹³ *Ibidem*, p. 1213 – 1214.

¹⁴ *Ibidem*, p. 1218.

oraşului, ca purtător al activităţilor meşteşugăreşti şi comerciale¹⁵, cu mediul rural, ca furnizor de hrană, formează un aspect al unui fenomen complex, care este numit **economie urbană (Stadtwirtschaft)** şi care este situată, ca un studiu economic distinct, între **economia domestică (Eigenwirtschaft)**, pe de o parte şi **economia naţională (Volkswirtschaft)**, pe de alta (sau cu o multitudine de alte **stadii** conceptuale similare). În acest concept, prin urmare, categoriile asociate cu măsurile unei **politici** economice fuzionează cu categoriile economice pure¹⁶, precum cele de **organizare economică, autoritate urbană, teritoriu urban, politică economică urbană**. Rezultat al diviziunii muncii între oraş şi mediul rural, **economia urbană** s-a dezvoltat peste tot, şi, în strânsă legătură cu aceasta „au început să apară şi reguli ale politicii economice urbane”. Dar, precizează Max Weber, „de o politică economică urbană, în adevăratul sens al termenului, nu putem vorbi decât în cazul oraşelor medievale occidentale, atunci când ele au fost conduse de bresle”. Sub tutela corporaţiilor, acestea au iniţiat un tip particular de politică, adică ceea ce se poate numi o **politică economică comunală**. Oraşul, cu piaţa sa, reprezintă un tip specific de economie de schimb, care se deosebeşte de economia internă, lipsită de schimburi a **oikos-ului** (rural).

Tipul de oraş economic inclus de Weber în modelul de „oraş-comună” este cel comercial-neagricol.

Conceptul politico-administrativ de oraş. Spre deosebire de alţi specialişti, demersul weberian nu se opreşte la conceptele şi categoriile economice necesare **definirii** oraşului. La acestea se adaugă **conceptul politico-administrativ** de oraş: „Conceptul economic de oraş, discutat până acum, trebuie să fie clar diferenţiat de conceptul său politico-administrativ. Numai în acest ultim sens, poate un anumit **teritoriu** urban să fie asociat cu acesta. O localitate poate fi concepută ca un oraş, în sens administrativ-politic, chiar dacă nu reclamă acest nume în sens economic. Locuitorii unor aşezări medievale, cu status legal de oraşe îşi asigurau 90% sau chiar mai mult din mijloacele lor de existenţă din agricultură, ceea ce reprezintă procente mult mai mari în comparaţie cu multe aşezări, care aveau un status legal de sate”¹⁷.

În schimb, ceea ce deosebeşte oraşele, fie ele **agricole, consumatoare, producătoare sau comerciale**, de sate este natura diferită a posesiunii terenului, ca şi principiile diferite ale fiscalităţii. În oraşe este specifică şi deţinerea unei case, la care posedarea unui teren este numai accesorie. „Dar din punct de vedere administrativ, poziţia specială a proprietăţii imobiliare urbane este asociată, înainte de toate, cu principiile deosebite ale fiscalităţii; şi în acelaşi timp, totuşi, ea este strâns legată cu o altă trăsătură, care este decisivă pentru conceptul politico-

¹⁵ „Am spune mai degrabă că, din punct de vedere economic, atât în Occident cât şi în afara acestuia, oraşul este sediul comerţului şi al industriei” (M. Weber, *Histoire économique...*, p. 336–337).

¹⁶ Idem, *Economy and Society*.

¹⁷ Max Weber, *Economy and Society*, vol. II, 1978, p. 1220.

administrativ de oraș și care se află în întregime în afara analizei economice pure, anume aceea că orașul în trecut, în Antichitate și în Evul Mediu, atât în interiorul Europei, cât și în afara ei, aveau, de asemenea, calitatea de a dispune de o fortăreață și de o garnizoană. În prezent, această trăsătură a orașului a dispărut în întregime, dar chiar în trecut ea nu a avut un caracter universal”¹⁸. Spre exemplu, în Antichitate, Sparta nu dispunea de o fortăreață, ea era un **oraș garnizoană**. În această situație se aflau și orașele japoneze medievale, care spre deosebire de cele chineze, nu dispuneau de ziduri. Mai mult, în istorie întâlnim numeroase sate puternic fortificate. Totuși, „castelul sau zidurile, în orice caz, erau, în mod normal, componente indispensabile ale orașelor din Orient, la fel de bine ca și ale vechilor orașe mediteraneene sau a celor medievale europene”¹⁹.

Prin urmare, **fortificația** este o altă componentă a modelului de „oraș-comună”. Dar conceptul politic care capătă în gândirea weberiană o însemnătate deosebită este cel de **comună**. Aceasta înseamnă că un oraș are această calitate, numai dacă dispune de o organizare autonomă, cel puțin parțială, dacă este o „comunitate” (**Gemeinde**), cu instituții politice și administrative proprii, iar membrii săi sunt **cetățeni**. Ea are la scară istorică o răspândire restrânsă, deoarece: „Nu orice oraș, în sens economic, și nu orice garnizoană, ai cărei locuitori au un status special, în sens politico-administrativ, au constituit în trecut o comună (**Gemeinde**). Comuna urbană, în înțelesul deplin al cuvântului, a apărut ca fenomen de masă numai în Occident; Orientul Apropiat (Siria, Fenicia, și posibil Mesopotamia), de asemenea l-au cunoscut, dar numai ca pe o structură temporară. În altă parte, noi nu găsim decât rudimente”²⁰.

O dată **selectate** și stabilindu-se **semnificațiile** lor, conceptele de ordin economic și politico-administrativ se regăsesc reunite într-un model structural, de natură calitativă *: „Pentru a se constitui într-un oraș-comună, o așezare trebuie să

¹⁸ *Ibidem*, p. 1221.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 1226.

* Modul de elaborare a conceptului de „oraș-comună” și caracteristicile sale sunt similare cu cele ale „spiritului capitalismului”: „întrucât conținutul lui se referă la un fenomen plin de sens în **specificul** său individual, un asemenea concept istoric nu poate fi definit (delimitat) după schema **genus proximum, differentia specifica**, ci trebuie **compus** treptat din părțile sale componente, ce trebuie luate din realitatea istorică. De aceea, cuprinderea conceptuală definitivă nu se poate situa la începutul, ci numai la **sfârșitul** cercetării. Cu alte cuvinte, abia în cursul analizei și ca rezultat esențial al acesteia se va dezvălui cum va trebui format cel mai bine – adică cel mai adecvat punctelor de vedere care ne interesează aici – ceea ce înțelegem aici prin *spirit* al capitalismului. La rândul lor, aceste puncte de vedere (de care vom mai vorbi) nu sunt singurele posibile pentru analiza fenomenelor istorice de care ne ocupăm. Alte puncte de vedere din care s-ar face examinarea ar dezvălui în acest caz, ca și în cazul oricărui fenomen istoric, alte trăsături ca fiind **esențiale**” (Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, Editura Humanitas, 1993, p.33). O deosebire în elaborarea celor două tipuri ideale o reprezintă faptul că în cazul primului sunt utilizate, în principal „definițiile” date orașului, pe când în al doilea sunt folosite, în principal „preceptele” cuprinse în cartea lui B. Franklin, *Sfaturi către un tânăr întreprinzător* etc.

fie de tip comercial-neagricol, cel puțin într-o anumită măsură relativ mare, și să prezinte următoarele caracteristici: **1.** o fortificație; **2.** o piață; **3.** un tribunal propriu și cel puțin în parte, un drept autonom; **4.** o structură asociațională (**Verbandscharakter**) și strâns legate de aceasta, **5.** o autonomie și o autocefalie, cel puțin parțiale, care includ o administrație asigurată de autorități constituite cu participarea cetățenilor. În trecut, **astfel de drepturi** căpătau, de obicei, forma unor privilegii ale unei stări (**Stand**); prin urmare, o caracteristică a orașului, într-o definiție politică, era apariția unei stări distincte, cea a burgheziei”²¹. La care Max Weber mai face următoarea precizare: „dacă definiția dată mai sus va fi strict aplicată, chiar și orașele Occidentului medieval vor fi calificate numai în parte, și pentru acelea din secolul al XVIII-lea, numai într-o foarte mică măsură – ca adevărate **orașe-comună**”²². De asemenea, acesta mai adaugă: „*în particular orașul din ținutul de la nord de Alpi, unde acesta s-a dezvoltat în forma cea mai apropiată de tipul-ideal*”²³ [subl. ns.]. În acest spațiu s-a născut *etica protestantă și spiritul capitalist modern*: „*Tocmai un mare număr de regiuni, dintre cele mai bogate, favorizate de natură sau de poziția față de căile de comunicație și dintre cele mai dezvoltate din punct de vedere economic, în special însă în majoritatea orașelor bogate trecuseră în secolul al XVI-lea la protestantism, iar efectele derivate din acest fapt acționează și astăzi în beneficiul protestanților, în lupta lor economică pentru existență*”²⁴.

Modelul de „oraș-comună” face parte din specia de tipuri-ideale, pe care R. Aron o desemnează ca cea a individualităților istorice: „O primă specie este cea a tipurilor-ideale ale **indivizilor istorici**, spre exemplu capitalismul sau orașul occidental. Tipul ideal, în acest caz, este reconstrucția inteligibilă a unei realități istorice globale și singulare, globală pentru că ansamblul unui regim economic este desemnat prin termenul de capitalism, singulară, pentru că, după Weber, capitalismul, în sensul în care el a definit acest termen, nu s-a realizat decât în societățile occidentale. Tipul-ideal al unui individ istoric rămâne o reconstrucție parțială: sociologul alege în ansamblul istoric un anumit număr de trăsături, pentru a construi un întreg inteligibil. Reconstrucția este una din altele posibile și întreaga realitate nu intră în imaginea mentală a sociologului”²⁵. În acest sens, „orașul-comună” este un construct intelectual, în care se rețin atât trăsături generale ale unui anumit tip de habitat uman (orașul), întâlnit în toate **civilizațiile** (dimensiunea globală), cât și cele ale unei realități istorice **singulare: comuna urbană occidentală**. În studiul dedicat de Weber orașului, întâlnim alte două specii de tipuri-ideale, identificate de către R. Aron: „O a doua specie este aceea a tipurilor ideale, care desemnează elementele abstracte ale unei realități istorice care se întâlnesc într-un mare număr de circumstanțe. Aceste concepte permit, dacă ele

²¹ *Ibidem*.

²² Max Weber, *Economy and Society*, vol. II, 1978, p. 1226-1227.

²³ *Ibidem*, p. 1236.

²⁴ Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 24.

²⁵ R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Editions Gallimard, 1967, p. 521.

sunt combinate, a caracteriza și înțelege ansamblurile istorice reale. Opoziția dintre aceste două specii de tipuri-ideale apare clară, dacă se ia ca exemplu pentru prima specie capitalismul și pentru a doua, birocrația. În primul caz, se desemnează un ansamblu real și singular, în cel de-al doilea, se definește un aspect al instituțiilor politice, care nu acoperă un regim în întregime și care se întâlnește, deseori, în momente diferite ale istoriei. Aceste tipuri ideale, caracteristice unei societăți, se situează la niveluri diferite de abstractizare. La un nivel inferior apar concepte precum cel de birocrație sau cel de feudalism. La un nivel mai ridicat de abstractizare, figurează cele trei tipuri de dominație: rațională, tradițională și charismatică²⁶. În studiul dedicat de Weber orașului și intitulat sugestiv: **Orașul (Dominația nelegitimă) întâlnim și un alt tip de dominație, cea nelegitimă**. Aceste tipuri de dominație sunt denumite de R. Aron **concepte atomare**. „Ele se utilizează ca elemente grație cărora se pot reconstrui și înțelege regimurile politice concrete”²⁷.

După R. Aron. „la ultimul nivel de abstractizare, noi găsim tipurile de acțiune: acțiunea rațională în raport cu scopurile sale, acțiunea rațională în raport cu valorile, acțiunea tradițională și acțiunea afectivă”²⁸. Orașul occidental este, de pildă, locul unde se dezvoltă prin excelență activitățile raționale orientate spre scopuri.

Tot dintr-o perspectivă acționalistă, M. Weber urmărește să înțeleagă și să explice specificul activităților economice, politice, administrative, juridice, militare etc. proprii instituțiilor urbane, respectând principiul după care: „pe de o parte, acțiunea socială poate fi înțeleasă ca expresie a intereselor instituționalizate, iar pe de altă parte, ca expresie a ideilor instituționalizate. Aceasta impune nevoia metodologică a unei analize care să privească interesele și ideile într-o constelație complexă”²⁹.

După cum preciza Gian Franco Elia, „spre deosebire de alți istorici, precum F. de Coulange, Gloz, Sumner-Main, Maitland, Pirenne, care, în vederea elaborării unei teorii a orașului, porneau de la o **singură instituție**, Max Weber ia în considerare un complex de instituții, privite în conexiunea lor”³⁰. Totodată, el urmărește să evidențieze rolul fiecăreia în devenirea istorică. În fine, R. Aron identifică în opera weberiană și o a treia specie de tipuri-ideale care este „constituită prin reconstrucțiile raționalizate ale conduitelor de un caracter particular. Ansamblul propozițiilor teoriei economice, după Weber, nu este decât reconstrucția ideal-tipică a modului în care subiecții se conduc, dacă ei sunt considerați ca subiecți economici puri”³¹. În cadrul acestei specii, noi putem situa

²⁶ R. Aron, *op. cit.*, p.521-522.

²⁷ *Ibidem*, p.522.

²⁸ *Ibidem*, p.522.

²⁹ S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, Neuwied, Luchterhand, 1969, *apud* G. Poede, *Studiu introductiv la Max Weber, Introducere în sociologia religiilor*, Iași, Institutul European, 2001, p. 8.

³⁰ G.F. Elia, *Sociologia urbana: testi i documenti*, Milano, Ulricho Hoepli Editore, 1971, p.14.

³¹ R. Aron, *op. cit.*, p. 522.

demersul întreprins de Max Weber în direcția elaborării unei teorii sociologice a orașului.

Tipologia orașelor

Prezentând sociologia weberiană, J. Freund preciza că „tipologia cea mai elaborată este cu siguranță cea a orașelor”³². Ea este extrem de variată și poate fi prezentată, utilizând numeroase criterii de clasificare, ca de exemplu: **1. după perioada (epoca) istorică:** orașe antice, medievale, moderne, sau când el vorbește de o perioadă preclasică cum este cazul culturii miceniene, și o perioadă clasică a culturii elenice; **2. din punct de vedere economic:** orașe agricole, consumatoare, producătoare și comerciale. Astfel, tipul de **oraș consumator** cuprinde: „**orașul princiar**, în care locuitorii sunt direct sau indirect dependenți de puterea de cumpărare a curții și a altor membri ai familiei; el este similar ca tip cu alte orașe în care puterea de cumpărare a altor mari consumatori – care sunt **rentieri** – determină oportunitățile economice ale meșteșugarilor și negustorilor locali. Acești mari consumatori pot fi de tipuri foarte variate, depinzând de natura și sursele veniturilor lor. Ei pot fi oficialități care își cheltuiesc veniturile lor, legale sau ilegale, sau seniori și potenți politici care își consumă în oraș rentele funciare neurbane sau alte venituri provenite din activitatea politică”³³. Tot în acest tip de oraș intră și cel de pensionari (pensionopolis). **Orașul producător** este acel tip „în care creșterea populației și a puterii ei de cumpărare depind, ca în Essen sau Bochum, de existența aici a întreprinderilor, manufacturilor și a industriilor locale, care aprovizionează teritoriile din afară”³⁴. **Orașul comercial** este „un tip în care puterea de cumpărare a marilor consumatori depinde de profiturile obținute fie din vânzarea cu amănuntul a mărfurilor străine pe piața locală (ca în cazul postavului din lână din Evul Mediu), sau din vânzarea în străinătate a unor produse domestice, sau măcar a produselor obținute de producătorii casnici (ca heringii în orașele hanseatice), sau în cele din urmă din cumpărarea produselor străine și revânzarea lor în străinătate cu sau fără depozitare locală (**orașe entrepôt**)”³⁵; **3. după natura dominației politice:** orașe senioriale, patriciene și plebeiene. Spre exemplu, în **orașele patriciene**, „**notabilii care monopolizează administrația urbană sunt numiți uzual patricieni** (die **Geschlechter** – textual: familiile) iar perioada predominanței lor în administrație, noi o numim **dominație patriciană (Geschlechterherrschaft)**”³⁶. La limita extremă a acestui tip se află orașul **oligarhic** cum este cel englez din Evul Mediu. **Orașele plebeiene** sunt caracterizate de faptul că monopolul administrației aparține masei cetățenilor: **demos, popolo burghezie**. Ca și în cazul orașelor patriciene, acestea se subîmpart în două tipuri: orașe plebeiene antice și medievale, fiecare dispunând de o serie de trăsături specifice; **4. după prezența sau absența patriciatului cavaleresc urban, posesor de castele și de domenii întinse**. Din acest punct de vedere se pot

³² J. Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris, P.U.F., 1966, p. 146.

³³ Max Weber, *op. cit.*, p.1215.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 1267.

distinge două tipuri de orașe medievale: europene: „Un tip sud-european, găsit, în special, în Italia și sudul Franței, care în ciuda tuturor deosebirilor, este mult mai apropiat de polisul antic, decât de celălalt tip, din nordul Franței, Germania și Anglia, care în pofida unei mari varietăți de forme reprezintă o unitate [...]. Patriciatul cavalerilor din orașele Europei de sud poseda castele și domenii în afara orașelor, ca și cel din Antichitate ... Cu cât ne îndreptăm spre nord, această situație devine din ce în ce mai puțin frecventă, pentru ca în **timpurile târzii**, în orașul tipic **nordic** și **central european**, ea să fie în întregime absentă”³⁷; **5. după criterii geografice: ex:** orașe insulare (cum sunt cele engleze), orașe continentale (cum sunt cele italiene, germane, franceze, poloneze); orașe maritime („Polisurile au apărut mai întâi ca porturi comerciale maritime, indiferent de cât de puternice erau ele din punct de vedere feudal”³⁸, precum Veneția și Genova din Evul Mediu) sau fluviale, precum cele de pe Tigris și Eufrat sau cele de pe Nil; orașe africane, asiatice, europene (cu subtipurile: orașe din nordul sudului, din centrul, vestul sau estul acestui continent); **6. după tipul de cultură:** orașe indiene, egiptene, chineze, polisul grec și cel roman, orașe bizantine, islamice, rusești etc. De asemenea, Max Weber utilizează conceptul de **arie culturală**, ca de exemplu, când vorbește de aria culturală elenică; **7. după mărime:** orașe foarte mari, mari, mici și foarte mici. „În fapt, această tipologie este tributară naturii investigației sociologice întreprinse și ea poate varia în funcție de necesitățile cercetării”³⁹ [sub. ns.].

Dominația nelegitimă și revoluțiile politice

Dominația nelegitimă este un concept care joacă un rol central în analiza genezei și devenirii orașului occidental. „Dominația nelegitimă (**nichtlegitime Herrschaft**) se referă la ceea ce pentru Weber era o trăsătură definitorie a orașului occidental, observabilă încă din Antichitate: o ruptură cu legitimitatea tradițională a cârmuitorului și înlocuirea ei cu o autoritate (**Herrschaft**), întemeiată pe variate tipuri de asociații uzurpatoare, ale celor conduși (**demos, plebs, comune, popolo, coniuratio** etc.)”⁴⁰

Astfel, în cazul orașului medieval occidental, dintr-un punct de vedere juridic-formal, corporația burghezilor și autoritățile din fruntea ei își aveau sursa **legitimității** în privilegiile (reale sau fictive) acordate de către puterile politice și în același timp senioriale. Dar numai în parte, procesul efectiv corespunde acestui **model formal**. „Cel mai adesea și, îndeosebi în cele mai importante cazuri, originea ei trebuie să fie căutată, în ceea ce din punct de vedere juridico-formal este o **uzurpare revoluționară a drepturilor**”⁴¹. În acest sens, Max Weber distinge două căi tipice de formare a comunei urbane medievale, una **spontană**, originară și o alta **derivată**: În primul caz „comuna a fost un rezultat al asocierii politice a burghezilor,

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Max Weber, *Introducere în sociologia religiilor*, Iași, 2001, p. 9.

³⁹ F. Freund, *op. cit.*, p.116

⁴⁰ Nota nr. 1 la capitolul: *Categorii și concepte ale orașului*, în Max Weber, *op. cit.*, p.1234.

⁴¹ Max Weber, *op. cit.*, p.1234.

care nu au ținut seama sau chiar au sfidat **puterea legitimă**. Recunoașterea formală din partea autorităților legitime a venit mai târziu, dacă a avut loc”⁴².

Uzурparea spontană, printr-un act al unei asociații raționale, a unei fraternități, pecetluită prin jurământ, (**Eidverbrüderung: coniuratio**) a burghezilor, se găsește, mai ales, în cele mai mari și mai vechi orașe, precum Genova sau Köln. În cel de a doilea caz, asociația burghezilor s-a constituit, prin acordarea de drepturi de autonomie și autocefalie de către fondatorii de orașe sau de succesorii lor: „O dată ce uzурpările revoluționare s-au bucurat de succes, în câteva orașe mari, seniorii politici, care au fondat orașe noi, sau au acordat **charte** noi, celor existente, s-au grăbit, din rațiuni de competiție, să concedă orașenilor drepturi, în diferite proporții, care în altă parte au fost obținute fără a se aștepta apariția uniunilor formale”⁴³. „În cele mai mari și mai vechi orașe din Europa Occidentală, **comuna urbană** și-a avut originea într-o **uzурpare revoluționară**, înfăptuită de către orașeni, comercianți și **rentieri** urbani, care s-au aliat cu cavalerii rezidenți – ca în sud – sau de fraternități și ghilde ale meșteșugarilor – ca în nord – pentru a cucerii puterea politică”⁴⁴. Dominația autorităților acestor asociații politice a avut un caracter **nelegitim**, cel puțin pentru o anumită perioadă de timp, și raportat la autoritatea stăpânilor feudali, legitimată tradițional. În legătură cu caracterul antifeudal al comunei urbane medievale occidentale, Max Weber face următoarea precizare importantă: „Cetățenii au uzурpat [...] dreptul de a rupe legăturile dominației senioriale; aceasta a fost în fapt marea și **revoluționara** inovație, care a deosebit orașele medievale occidentale de toate celelalte. În orașele din nordul și centrul Europei a apărut bine-cunoscutul principiu: **Stadtluft macht frei**, ceea ce înseamnă că după un anumit timp, întotdeauna relativ scurt, stăpânul unui șerb sau sclav își pierde dreptul de a-l mai revendica”⁴⁵.

Asociații politice cu caracter uzурpator s-au constituit și cu scopul înlăturării dominației „patriciene” (legitimă) și monopolizării puterii de către masa cetățenilor. O astfel de asociație politică, **revoluționară** și deliberat nelegitimă a fost **popolo** din Italia medievală. Ea a avut ca țel cucerirea puterii politice din oraș, deținută de nobilimea urbană (cavalerii). Cel mai înalt funcționar al **popolo** era **capitano del popolo** sau **della mercadanza**, care nu avea o **autoritate legitimă**, cum era cazul, de pildă, al consulilor. Dezvoltarea **demos-ului și a plebs-ului** din Antichitate prezintă numeroase similitudini de ordin formal, cu cea a **popolo**. Îndeosebi, la Roma, apariția comunității distincte a **plebs-ului**, cu funcționarii acestuia, este comparabilă cu cea a **popolo**. **Plebsul** s-a constituit și el ca o frăție pecetluită prin jurământ cu scopul de a înlătura pe oricine ar fi obstrucționat pe tribuni în apărarea intereselor sale. **Tribunus plebis** ca și **capitano del popolo** au ca trăsătură comună faptul că ei au fost de la început funcționari în mod conștient

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 1259.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 1256.

⁴⁵ *Ibidem*, p.1239.

nelegitimi. Consulii orașelor italiene purtau înaintea titlului lor „dei gratia”, dar **capitano del popolo** nu avea nimic în plus. Tribunalul avea deci o autoritate **nelegitimă**, el era doar **sacrosant** – **sacro sanctus** – deoarece pe de o parte el nu era un magistrat „legitim” și pe de altă parte din faptul că el nu se putea apăra decât apelând la intervenția zeilor sau la răzbunarea poporului. Deci, „**tribunus plebs**, nu posedea **autoritate legitimă**, care era proprie numai oficialilor și care era definită printr-o serie de atribute specifice: **auspicia**, adică dreptul de a comunica cu zeii orașului și cel mai important atribut **imperium**-ul, respectiv dreptul legitim de a aplica pedepsele”⁴⁶. În final, tribunatul s-a transformat într-o magistratură municipală, deosebindu-se de celelalte, doar prin faptul că tribunii erau aleși de către plebei. Ca și **capitano del popolo**, tribunul a devenit un funcționar al comunității, căpătând o **autoritate legitimă**.

„Alte două tipuri de dominație nelegitimă prezentate de Max Weber, sunt **tirania** din polisul grecesc și **signoria** din Italia medievală. Să reținem, aici, faptul că tiranii se percepeau și erau pretutindeni priviți ca **stăpâni nelegitimi**. Tiranii a fost un fenomen tranzitoriu între regimul patricienilor și cel timocratic sau cel democratic. **Signoria** este corespondentul tiraniei din antichitate, dar ea are propriile sale caracteristici. Și ea s-a transformat, în final, dintr-o **dominație nelegitimă** într-una **legitimă**. Astfel, în Italia, cu excepția Veneției și Genovei, **signoria** ereditară a devenit o formă de guvernare a orașului definitiv legitimată, prin recunoașterea imperială și papală după subjugarea Florenței, cu ajutorul trupelor spaniole”⁴⁷. De asemenea, o serie de circumstanțe au oferit **signoriei** șansa de a se dezvolta într-un principat patrimonial-ereditar: „preocupările economice crescând ale burgheziei, descalificarea militară a stratului educat al acesteia, precum și raționalizarea tehnicii militare, în direcția constituirii unei armate profesionale, combinate cu dezvoltarea unor grupuri de status, ale nobililor **rentieri** și prebendiali, interesați social și economic în existența unei curți princiare. **Oriunde aceste șanse au fost utilizate, signoria a intrat, în acest fel, în circuitul puterilor legitime**”⁴⁸ [subl. ns.].

Ca o regularitate, în sens formal, constatăm caracterul ciclic al evoluției tipurilor de dominație; **dominație legitimă, dominație nelegitimă, dominație legitimă**.

Cel mai adesea, revoluțiile politice au, prin natura lor, în sens juridic-formal, un caracter uzurpator, ele instituind, temporar, o **dominație nelegitimă** cel mai adesea asociată cu dominația de tip **charismatic**. Astfel, „în afara temeiurilor, justificărilor interioare intervine aici, etapa cea mai nouă a dezvoltării statului modern: sub ochii noștri, se încearcă exproprierea acestor expropriatori ai instrumentelor politice și totodată ai puterii politice. Acest lucru l-a obținut revoluția, cel puțin în măsura în care în locul vechilor principii au apărut conducători, care prin uzurpare sau alegeri, au obținut puterea de a dispune de

⁴⁶ *Ibidem*, p.1308.

⁴⁷ *Ibidem*, p.1319.

⁴⁸ *Ibidem*, p.1320-1321.

personalul politic și de mijloacele materiale ale administrației și care își revendică legitimitatea – indiferent cu ce drept – de la voința celor dominați”⁴⁹.

Referindu-se la originile acestui proces, Weber preciza: „Exact în aceeași situație se aflau și uniunile politice ce se constituiau – dând la o parte sau limitând în mare măsură puterea principelui – în comunități **libere**, libere în sensul înlăturării puterii principelui, putere legitimă în virtutea tradiției (și în majoritatea cazurilor religios consfințită), ca unică sursă a autorității. Sorginea acestor comunități a fost, istoric vorbind, în Occident, germenul lor fiind orașul ca formațiune politică, apărut ca atare pentru prima oară în cadrul civilizației mediteraneene”⁵⁰.

Conceptul de **dominație nelegitimă** este indispensabil pentru înțelegerea schimbărilor regimurilor politice, prin revoluție sau lovituri de stat.

*

Nivelului sociologic, identificat de G. Roth, îi corespunde ceea ce se cunoaște sub numele de **sistematică sociologică**. „Prin această noțiune trebuie să înțelegem trei lucruri: **1.** elaborarea conceptelor la fel de riguros și de univoc, pe cât posibil, spre exemplu, sub forma tipurilor ideale, cu scopul de a evita orice confuzie de sens, și prin urmare, confuziile de probleme; **2.** abordarea analizei realității empirice și istorice cu aceeași armătură intelectuală, în vederea precizării singularității unui eveniment sau a analogiilor dintre diverse fenomene; **3.** construirea unui tablou rațional al unui segment al realității studiate, în scopul de a face imputații cauzale și probabile și de a degaja semnificația cea mai adecvată ... Această muncă nu este posibilă, decât dacă se dispune de un sistem, adică de un ansamblu de concepte precise”⁵¹. În felul acesta, sociologul **pregătește** activitatea istoricului, în cazul nostru cel al orașelor. De reținut, că Max Weber operează cu distincția dintre „logic” și „istoric”, întâlnită la Hegel și Marx, într-un mod propriu epistemologiei sale.

B. NIVELUL ANALIZEI ISTORICE. STADII (CONCEPTUALE) ALE DEZVOLTĂRII ORAȘELOR

O dată construit tipul-ideal, cum este cel de „oraș-comună”, urmează ca istoricul, pe baza metodei comparative, să constate, prin analiza fiecărui caz în parte, în ce măsură diversele tipuri de orașe se apropie sau se îndepărtează în raport cu modelul ideal, respectiv să constate **prezența** sau **absența** „trăsăturilor” cuprinse în acesta și să le dea o explicație cauzală. Astfel, „ca și orașul asiatic și cel oriental, orașul european a fost un centru comercial, sediul negoțului și meșteșugurilor, precum și o fortăreață. În ambele arii, orașele au avut bresle de negustori și meșteșugari, și chiar crearea de asociații autonome de către ghilde se găsește oriunde în lume, diferențele fiind doar probleme de grad”⁵². În schimb, o trăsătură comună atât polisului antic cât și orașului

⁴⁹ Max Weber, *Politica, o vocație și o profesie*, București, Editura Anima, 1992, p. 12.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 14.

⁵¹ J. Freund, *op. cit.*, p. 118.

⁵² Max Weber, *Economy and Society*, vol. II, 1978, p. 1237.

medieval occidental „o constituie asociația instituționalizată, ce dispunea de propriile sale organe, în cadrul căreia, individul, în calitatea sa de „orășean” era subiectul unui **drept specific**, aplicat numai aceluia care formau un grup specific de status (**Stand**) și care poate fi găsită, atât cât noi cunoaștem, în toate sistemele juridice, altele decât cele mediteraneene și occidentale, numai în cea mai rudimentară formă”⁵³.

Dezvoltarea specifică a orașelor occidentale are două cauze principale. Prima se referă la **modul diferit de organizare a apărării**. Orașul occidental a fost o grupare de apărare, o uniune a aceluia care erau economic interesați să se apere. Cetățenii dispuneau de propriul lor echipament și organizare militară, cum este cazul armatei hopliților din polisul antic și armatei corporative medievale. O asemenea armată urbană cu caracter autonom nu o întâlnim, de pildă, în Orient, atât datorită faptului că principele avea o oștire mai veche decât orașul, dar mai ales, datorită apariției statelor patrimonial-birocratice. Aici, monarhul aflat în fruntea unei structuri birocratice deținea și monopolul militar. A doua cauză este de ordin **religios**: numai acesta s-a constituit dintr-o fraternitate, pecetluită prin jurământ, din **synoikismos** în Antichitate și din **coniuratio** în Evul Mediu.

În afara Europei occidentale, o asemenea fraternitate, cu caracter sacru, nu s-a putut naște, în primul rând, datorită existenței unor bariere magice, precum castele, cu **ritualurile lor** exclusiviste, din India sau relațiile de rudenie, cu **cultul strămoșilor** din China, iar în al doilea rând, datorită apariției structurilor birocratice, cu caracter imperial.

La rândul său, orașul occidental, cunoaște diferențieri tipologice: „mai întâi între polisul antic și orașul medieval și, în al doilea rând, între orașul tipic din sudul și cel tipic din nordul Europei: un tip sud-european, pe care îl găsim în special în Italia și sudul Franței și care, în ciuda tuturor diferențelor este mai apropiat de polisul antic, decât cel din nordul Franței, Germania și Anglia, care în ciuda unei mari varietăți de forme reprezintă totuși, o unitate ...”⁵⁴.

Diferențele dintre polisul antic și orașul medieval țin, în special, atât de caracteristicile **democrației** (polisul antic este o corporație politică, iar cetățeanul tipic este proprietarul funciar rural, comuna urbană medievală fiind o corporație economică, iar cetățeanul tipic este meșteșugarul sau negustorul), dar mai ales, de consecințele pe care le-a avut evoluția lor asupra capitalismului etc.

La nivelul analizei istorice găsim, după cum preciza G. Roth, și „teoriile dezvoltării sale seculare”, iar după W. Mommsen, **modelul procesual**. În acest sens, Weber consideră „economia urbană” ca pe un stadiu al dezvoltării economice, situat între cel al „economiei domestice” și cel al „economiei naționale” (sau de o multiplicitate de „stadii” conceptual similare)⁵⁵. De asemenea, raportat la modelul „comunei-oraș” putem determina o dezvoltare a orașelor, cu caracter **stadial**. Astfel, se poate distinge un stadiu de dezvoltare **incipient** (cel al „structurilor temporare”) întâlnit în orașele patriciene din Fenicia, Palestina, Siria și Mesopotamia: „Nu este mai puțin

⁵³ *Ibidem*, p. 1340.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 1340.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 1218.

adevărat că în această arie, pe litoralul mediteraneeen și pe Eufrat, noi găsim pentru prima oară un fenomen, analog cu polisul antic, la **un stadiu de dezvoltare aproape echivalent cu cel al Romei din timpul imigrării gîntei Claudia** (sec. V î.H)”⁵⁶. De asemenea, „orașele de pe coasta arabă, din timpul lui Mahomed, par a fi rămas la acest stadiu, care se menține în orașele islamice, unde autonomia orașului și patriciatul său nu au fost distruse complet de monarhie, ca în marile state teritoriale”⁵⁷. La acestea se adaugă alte două stadii de dezvoltare: **polisul antic și comuna urbană medievală. Numai Occidentul a cunoscut o dezvoltare a orașului, care să atingă deplina maturitate**. Atât polisul antic, cât și orașul medieval au cunoscut, sub un anume aspect, o dezvoltare cu caracter **circular**. „Sub un singur aspect, totuși, tipul circular de dezvoltare [al orașului medieval – n.n.] a fost universal: în perioada carolingiană, orașele nu însemnau nimic sau aproape nimic altceva decât districte administrative, deosebite de celelalte unități administrative doar prin anumite particularități de status. În statul patrimonial modern, ele ajung din nou foarte aproape de această situație, dispunând doar de anumite privilegii corporatiste. În perioada intermediară, ele erau pretutindeni, în grade diferite **comune**, cu drepturi de autonomie politică și o politică economică autonomă. Dezvoltarea în Antichitate a fost similară. Însă, nici capitalismul modern și nici statul, așa cum noi îl cunoaștem, nu s-au dezvoltat pe temeiul orașului antic, în timp ce orașul medieval, deși nu unicul stadiu de dezvoltare antecedent semnificativ și, cu siguranță, nu în sine agent al acestei dezvoltări, este inseparabil legat, ca factor crucial, de nașterea ambelor fenomene. Ca atare, în ciuda tuturor similitudinilor de ordin exterior, ar trebui să distingem câteva diferențe, foarte relevante, între dezvoltarea orașului medieval și a celui antic”⁵⁸.

În continuare, ne vom rezuma la prezentarea consecințelor celor două tipuri de dezvoltare circulară asupra dezvoltării capitalismului. Acest lucru impune precizarea că Max Weber distinge două tipuri de capitalism, unul **nerațional** și un altul **rațional**. „Primul lucru de remarcat este că noi distingem pretutindeni, în epocile cele mai diverse și sub multiple forme, un capitalism **nerațional**, atunci când este vorba de întreprinderile capitaliste destinate **arendării impozitelor** (în Occident, ca în China sau în Orientul Apropiat) și finanțării războiului (în China și în India din perioada **statelor mici**); de un **capitalism speculativ**, întemeiat pe comerț – căci nu există epocă istorică să nu-i fi cunoscut pe negustori; de un **capitalism cămătăresc**, al acelora care exploatează împrumuturile în propriul lor interes și spre disperarea altora”⁵⁹. În schimb, capitalismul industrial modern este de tip **rațional**: „Presupoziția cea mai generală a capitalismului modern consistă din aceea că el face din calculul **rațional** o normă a tuturor marilor întreprinderi de producție, care se ocupă de satisfacerea nevoilor cotidiene. La rândul ei, această raționalitate presupune: **1.** o apropiere a tuturor mijloacelor materiale (teren, aparate, mașini, unelte etc.), ca proprietate liberă a întreprinderilor de producție private și autonome;

⁵⁶ *Ibidem*, p. 1231.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 1322-1323.

⁵⁹ Max Weber, *Histoire économique*, 1991, p. 353.

2. piața liberă, care se substituie limitării iraționale a schimbului; 3. o tehnică rațională, care face posibilă, în același timp, o previziune, cât și o mecanizare considerabilă, atât în domeniul producției cât și în cel al circulației bunurilor; 4. un drept rațional și învederat evaluabil; 5. o libertate a muncii, în sensul că indivizii, care își vând propriile lor capacități, nu o fac numai printr-o obligație juridică, ci și din rațiuni economice; 6. o comercializare a economiei, înțelegând prin aceasta posibilitatea pentru cei care doresc să participe la o întreprindere, în calitate de acționari... Într-un mod general, capitalismul este în economie o consecință a raționalizării crescânde a civilizației occidentale, de după epoca greacă”⁶⁰. Această diferență „dintre situația din Antichitate și cea de la sfârșitul Evului Mediu – în care capitalismul s-a orientat spre posibilitățile pe care le oferea piața, nu au rămas fără efecte asupra sensului pe care l-a luat dezvoltarea într-un caz sau altul, după ce orașele și-au pierdut libertățile lor. În antichitate, libertatea orașelor a dispărut în favoarea unui vast imperiu, organizat birocratic, în sânul căruia nu mai era loc pentru capitalismul politic”⁶¹. Astfel, Imperiul Roman închide cercul evoluției polisului antic, excluzând orice dezvoltare de tip capitalist. În schimb, destinul vechilor orașe occidentale, în perioada „**timpurilor moderne**”, a avut un alt curs. Acestea își pierd, rând pe rând, suveranitatea politică și cea militară, suveranitatea juridică și cea financiară precum și cea industrială, mai ales în favoarea unui stat patrimonial birocratic național. Numai că, spre deosebire de situația din Antichitate, unde instaurarea imperiului a dus la pieirea capitalismului, crearea statelor naționale moderne a oferit capitalismului occidental cele mai mari posibilități de dezvoltare. „Din această alianță constrângătoare între stat și capital s-au născut burgheziile naționale, altfel spus, burghezia în sensul modern al cuvântului. Așadar, statul național, fără nici o îndoială, este cel care garantează capitalismului posibilitățile perenității sale, ceea ce nu a avut loc într-un imperiu în care capitalismul a pierit”⁶². Este vorba de capitalismul industrial modern, un capitalism de tip **rațional**. Închiderea ciclului evolutiv al comunei urbane a avut, prin urmare alte consecințe, decât în cazul polisului antic.

Istoria, în înțeles weberian, este una tipologică și comparativă, nu o simplă narațiune. În acest sens, P. Weyne făcea următoarele constatări: „Opera istorică cea mai exemplară din secolul nostru este cea a lui Max Weber, care șterge granițele dintre istoria tradițională, de la care a preluat realismul, sociologie, de la care a preluat ambiția și istoria comparată, de la care a preluat anvergura. Weber – pentru care istoria era referință la valori – este, paradoxal, cel care a dus evoluția genului până la limita sa logică: până la o istorie care s-a desprins complet de singularitatea spațio-temporală și, care, de vreme ce totul este istoric, își alege în mod liber obiectele. Opera lui Weber – care, fiind sociologie **în comprehensiune**, nu încearcă să stabilească legi – este, într-adevăr, istorie; ea își datorează aspectul pseudo-

⁶⁰ J. Freund, *op. cit.*, p. 150-151.

⁶¹ Max Weber, *Histoire économique*, p. 354.

⁶² *Ibidem*, p. 356.

sistematic faptului că este o istorie comparată susținută de o topică; ea adună și ordonează în clase cazurile particulare ale unui același tip de evenimente de-a lungul secolelor. **Cetatea** este un vast studiu comparativ al habitatului uman, de-a lungul tuturor epocilor și a tuturor civilizațiilor”⁶³.

C. NIVELUL ANALIZEI SITUAȚIONALE: ORAȘELE ACTUALE.

La acest nivel, noi găsim referirile pe care Weber le face la orașul modern, dând exemple din **actualitatea** acestuia. Astfel, când elaborează tipologia economică a orașelor, el surprinde, în cazul fiecărui tip, trăsături specifice **orașului actual**. De pildă, când prezintă tipul de „oraș consumator”, Weber specifică: „marii consumatori pot fi, la fel de bine, **rentierii**, care își cheltuiesc veniturile din afaceri în oraș – **astăzi, interesați, mai cu seamă, de profiturile obținute din acțiuni, redevențe sau dividende; o putere de cumpărare dependentă, în principal, de sursele de venit, întemeiate pe economia bănească (capitalistă)**. Un exemplu este orașul Arnhem.” [subl. ns.]⁶⁴. „Sau se întemeiază pe pensiile de stat și pe dobânzile la obligațiuni guvernamentale, ca în **pensionopolis**, precum Wiesbaden”⁶⁵. **Orașul producător** este acel tip de oraș, în care „**expansiunea populației și a puterii sale de cumpărare depinde, ca în Essen sau Bochum, de existența fabricilor, manufacturilor și a industriilor locale, care aprovizionează teritoriile din afara acestuia**”⁶⁶ [subl. ns.]. De asemenea, când Weber prezintă caracteristicile **orașului comercial**, el arată că orașul modern este sediul afacerilor naționale și internaționale sau al băncilor gigant (Londra, Paris, Berlin) sau al marilor companii, al căror capital este întemeiat pe acțiuni, și al cartelurilor (Düsseldorf). „**Astăzi, mai mult ca oricând, cea mai mare parte a profiturilor obținute din afaceri, se scurge în alte localități, decât cele în care se află unitățile productive. De altfel, o parte crescândă a câștigurilor este consumată nu în spațiul metropolitan, unde se află marile centre de afaceri, ci în suburbii, în case de vacanță de la țară și în hotelurile internaționale. Paralel cu aceste dezvoltări, centrul urban tinde să se atrofieze la niște sectoare de afaceri, ca și orașul însuși**” [subl. ns.]⁶⁷. „În majoritatea cazurilor, orașele actuale reprezintă tipuri mixte și, prin urmare, ele pot fi clasificate numai luând în considerare componentele lor economice predominante”⁶⁸. Evident, acest tip de analiză se cere continuat. Aici am dat doar câteva exemple.

*

Max Weber a creat o operă care stă sub semnul perenității. Orașul, parte integrantă a operei weberiene, reprezintă o contribuție fundamentală la constituirea

⁶³ P. Weyne, *Cum se scrie istoria*, București, Editura Meridiane, 1999, p.362.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 1216.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 1216.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 1217.

⁶⁸ *Ibidem*.

sociologiei și istoriei orașelor și, totodată, un model de cercetare interdisciplinară. Max Weber este unul dintre marii întemeietori ai sociologiei și istoriei (conceptuale) a orașelor. Prin urmare, cunoașterea operei weberiene se dovedește a fi necesară și pentru elaborarea unei istorii conceptuale a orașelor românești medievale, și, mai larg, a istoriei noastre sociale.

DIMENSIUNI TEORETICE ALE MANAGEMENTULUI IDENTITĂȚII ÎN SOCIOLOGIA LUI MAX WEBER

ȘTEFAN BUZĂRNESCU

Într-o lume care-și caută reperele în diversitatea deconcertantă a transformărilor aflate în desfășurare, recursul la clasici se dovedește tot mai mult o soluție practică.

În particular, Max Weber este invocat tot mai frecvent nu neapărat ca soluție efectivă la problematica practicii sociale contemporane, ci în primul rând ca tip de demers focalizat pe exploatarea soluțiilor alternative reclamate de nevoia gestionării „arhitecturii complexității”, pe care noi o definim: „sinteză a cerințelor funcționale care conferă identitate praxiologică interdependențelor, conștientizate ca fundamentale, la un moment dat” [Ștefan Buzărnescu, 1995].

Reexaminarea critică a operei lui Max Weber a trecut severul examen al duratelor, fapt care-i conferă un loc privilegiat în contextul reevaluărilor teoretico-praxiologice specifice și țării noastre.

Având în vedere criza de identitate a sistemului nostru social, o nouă lectură, în alt registru de interpretare o apreciem oportună mai ales pentru cei care caută să identifice resursele identitare ale mentalului nostru colectiv într-o posibilă Europă unită.

Propunem, deci, o nouă lectură a managementului identității integrării europene.

În sociologia dominației a lui Weber nu se află nici o expresie mai expusă vulgarizării ca cea de „charismă”. Chiar și nespecialiștii, cum ar fi de exemplu ziariștii și scriitorii, folosesc foarte des acest termen pentru a interpreta îndeosebi fenomene de natură religioasă și politică. Persoanele cultivate spun deseori, chiar în limbaj cotidian, că liderul unui partid, al unei mișcări sau al unei secte are sau nu „charismă”. În momentul de față, în ochii opiniei publice, orice persoană publică ce are succes trebuie să aibă „charismă” – această calitate aproape indispensabilă.

Atât în Germania, cât și în alte țări, etnologia s-a preocupat de acest concept, folosindu-l în mai multe rânduri pentru a formula teorii, mai ales în domeniul etnologiei, politicii și religiei. Nu ne propunem ca în spațiul acestei lucrări să schițăm un istoric al diverselor interpretări etnologice ale acestui concept; de la Victor Turner la Wilhelm Emil Mühlmann, trecând prin Georges Balandier și mulți alții, specialiști din domeniile cele mai diverse au făcut referire la sociologia dominației a lui Weber sau chiar au folosit-o ca bază de plecare pentru studii majore ce tratau fenomene politice și religioase. Expunerea noastră urmărește mai

degrabă să treacă în revistă contextele specifice de cercetare în care etnologia a folosit într-un mod deosebit de fructuos categoriile weberiene de „charismă” și de „dominație charismatică”.

Mai întâi se impune reținut faptul că Weber definea „charisma” ca fiind „o calitate ieșită din comun ... a unei personalități” [Weber, 1956; vol. 1, p. 140]. Altfel spus, „charisma” se naște atunci când un grup de indivizi atribuie unei persoane pe care a ales-o calități supraumane, supranaturale, eroice sau alte calități exemplare. Or, adaugă Weber, în nici un alt tip de dominație **vocația** nu întreține o relație atât de strânsă cu **necesitatea de a dovedi caracterul excepțional**. Cel care a fost ales de semenii săi pentru a deveni „șef charismatic” este obligat să-și dovedească în permanență capacitățile ieșite din comun dacă ține să-și păstreze poziția. Sfântul este obligat să facă într-una miracole; același lucru este valabil pentru profeți, șamani, eroi, oameni de onoare, bandiți sociali, partizani, teroriști, revoluționari, sportivi: toți sunt supuși unei presiuni permanente ce îi constrânge să-și dovedească performanțele imposibil de egalat în domeniul lor de competență. În caz contrar, își pierd cu rapiditate adepții entuziaști.

În concepția weberiană a „charisme” există două aspecte esențiale, deosebit de frapante și care au jucat un rol major în domeniul etnologiei pe plan internațional, deci și în Germania. Este vorba despre reflexiile privind caracterul ieșit din comun și capacitatea de a dura a „charisme”. Aceste reflexii insistă asupra faptului că „fenomenele charismatice” nu pot exista, după cum Weber însuși o spune, decât în *statu nascendi* [Weber, 1956, vol. 1, p. 143], caracterizându-se prin durată scurtă și precaritate extremă. „Charisma”, „mediul charismatic” și „dominația charismatică” sunt deci, condamnate să se transforme în „rutină”, „raționalizare”, „instituționalizare” și, în cazuri extreme, într-un sistem în care birocrații și funcționarii de partid exercită puterea într-un mod mai mult sau mai puțin totalitar.

Teza weberiană a rutinării „charisme” constituie de fapt o transpunere în domeniul științelor sociale și studiului civilizațiilor a remarcabilului tratat al lui Jakob Burckhardt despre „crizele istorice” [Burckhardt, 1905 și 1978]. În acest sens, încercarea lui Weber poate fi înțeleasă nu doar ca o construcție de tipologie – efectiv incompletă – a formelor de dominare legitime, [Balandier, 1967], dar mai ales ca o grilă de interpretare largă și foarte actuală a dinamicii socio-culturale într-o perioadă în care succesiunea evenimentelor se accentuează.

Nu este deci surprinzător faptul că, de-a lungul ultimelor patru decenii, o întreagă pleiadă de etnologi și-au sprijinit studiile pe „teoria asaltului” a lui Weber [Burckhardt, 1905 și 1978]. Procesul de decolonizare, cu toate efectele sale secundare, deseori conflictuale și violente – ca de exemplu, revitalizarea culturilor așa-zise „naive” – a distrus imaginea idilică a comunităților izolate, atemporale, constituite din „sălbatici” pacifiști ocupați cu dansul și cu practicarea magiei. De asemenea, acest proces a indicat sociologilor și etnologilor impresionantul potențial de mobilizare a societăților din „Lumea a treia”, cum erau ele etichetate pe atunci.

În acest climat de șoc, de dezorientare și indignare care releva o dată în plus muștrările de conștiință tipice lumii occidentale, a văzut lumina tiparului opera etnologului german Wilhelm Emil Mühlmann, intitulată ***Milenarism și nativism. Studii asupra psihologiei, sociologiei și cazuisticii istorice a mișcărilor revoluționare***, publicată și în franceză într-o versiune prescurtată tradusă de tânărul, pe atunci, Jean Baudrillard [Mühlmann, 1950 și 1966].

Această carte, foarte la modă în anii '60–'70, este un studiu de mare anvergură asupra fenomenelor „charismatice” cu caracter milenarist sau nativist ce se produc frecvent cu precădere în timpul „crizelor istorice”. Bazându-se pe o cantitate surprinzătoare de material, Mühlmann reconstruiește atât structurile fundamentale de ordin ideologic sau mitic ce apar în mod recurent în „gândirea charismatică”, cât și modelele de acțiune colectivă tipice mișcărilor sociale, modele ce se profilează ca vectori ai speranțelor milenariste și ai motivelor nativiste. Mühlmann merge de altfel puțin mai departe pentru că, bazându-se pe Weber, încearcă să contureze modalitățile după care se derulează mișcările sociale ce duc de la „charismă” la „rutină”. El susține că, în urma creșterii agitației colective provocate de așteptările nativiste și milenariste, se atinge un punct culminant care anunță deja o fază următoare.

Se poate trage concluzia că Mühlmann, preluând conceptul rutinării charisimei definite de Weber, a încercat să schițeze **o antropologie a revoluției și a crizei politice**, bazându-se pe materiale etnografice și pe surse istorice. În plus, este necesar să adăugăm, în ciuda impresiei înșelătoare induse de titlul traducerii franceze *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Mühlmann încearcă să depășească separarea rigidă dintre culturile europene și cele extra-europene, separare menținută prin distincția artificială dintre *Volkskunde* [folclor] și *Völkerkunde* [etnologie]. Analizele ce se sprijină pe Weber, integrează astfel acestor diverse perioade, atât antichitatea lumii orientale, trecutul medieval și epoca naționalismelor, cât și actualitatea lumii „împărțite în trei”.

Unul dintre primele studii ale lui Mühlmann, care a abordat tema „charisimei” în sensul weberian al termenului, este totuși monografia lui Mahatma Gandhi [Mühlmann, 1950]. Plecând de la acest studiu biografic, etno-sociologul Dieter Goetze prezintă, douăzeci de ani mai târziu, o remarcabilă analiză comparativă a structurii dominației charismatice în politică, luându-i drept exemplu pe Castro, Nkrumah și Sukarno [Goetze, 1977].

Imediat după Mühlmann, adică la sfârșitul anilor șaiszeci și începutul anilor șaptezeci, Victor Turner a dezvoltat teoria fenomenului de *social drama* – după părerea mea cea mai importantă contribuție teoretică a sa. Din două motive fac referință la un etnolog de origine britanică stabilit în Statele Unite, având aparent puține puncte comune cu colegii săi de breaslă germani: mai întâi, pentru că în urma internaționalizării cunoștințelor etnologice frontierele dintre școlile „naționale” și diversele tendințe s-au estompat într-atât, încât nici un cercetător modern nu se mai poate limita exclusiv la cadrul restrâns al discuțiilor dintre

specialiștii propriei sale țări. În al doilea rând, cercetările teoretice ale lui Victor Turner, pe care le-am evocat, au avut un asemenea ecou în etnologia țărilor germanofone, încât scrierile lui au influențat dezbaterile din acest spațiu și s-au impus cu autoritate atât în domeniul „Volkskunde”, cât și în domeniul „Völkerkunde” [Berg, 1991].

Victor Turner este considerat de majoritatea etnologilor ca fiind un cercetător important ce a adus un **punct de vedere nou asupra teoriei ritualului** și care a continuat reflexiile lui Arnold van Gennep. Or, acest socio-antropolog britanic a subliniat întotdeauna în scrierile sale faptul că există similitudini importante – la nivelul regulilor de desfășurare – între ritualurile practicate în general la micro-nivelul micilor comunități locale, pe de o parte, și *social dramas*, pe de altă parte, care țin de cele mai multe ori de macro-nivelul ansamblului societății. *Social dramas* reprezintă, astfel, procesele conflictuale sau distrugătoare de armonie care implică o criză structurală sau una ritualizată. *Social dramas* este compatibilă cu o fază liminară de-a lungul căreia vechea ordine socială nu mai este valabilă, dar nu s-a instaurat încă o nouă ordine socială. În timpul acestei faze intermediare, în care domnesc, după Turner, forme specifice de coeziune socială numite de el „anti-structură” și „comunitas”, apar fenomene extraordinare, strict legate de „charismă” și de „dominația charismatică”. *Social drama*, ca fenomen de ansamblu al societății, se caracterizează fundamental printr-o instabilitate generalizată, printr-o structură socială slabă, prin prăbușirea vechilor ierarhii etc., dar și prin „simptome charismatice” cum ar fi neliniștea colectivă, o agitație febrilă și atitudini ce investesc mari speranțe în persoanele cărora le sunt atribuite capacități extraordinare [Turner, 1974]. Fenomenele de *social dramas* definite de Turner – exact ca și „charisma” lui Weber – se caracterizează printr-o extraordinară precaritate și o durată foarte limitată, deoarece faza liminară se termina întotdeauna prin reintegrare socială, adică prin structurarea „anti-structurii” sau instituționalizarea așa-numitelor „communitas”.

Van Gennep este considerat deseori părintele spiritual al lui Turner. Nu aș ezita însă să afirm că, după cum recunoaște și antropologul social britanic, Max Weber a avut o influență la fel de mare asupra acestui autor. Deși puțini etnologi au resimțit-o, teoria privind *social drama*, după care procesele liminare se desfășoară în conformitate cu schema tipică **ruptură – criză – compromis – reintegrare**, poate fi efectiv înțeleasă și ca o prelungire mai sistematizată și mai fin elaborată a „tezei rutinării” a lui Weber [Turner, 1974].

Cercetătoarei Ina-Maria Greverus îi revine meritul de a fi combinat în lucrarea sa **Antropologia ca și critică** (1990) teoriile începute de Weber și Turner cu cele ale lui Mühlmann, ajungând la o analiză a noilor mișcări sociale din societățile (post)moderne occidentale. Autoarea germană, care se găsește mult prea des circumscrișă domeniului fermecător, fără îndoială, dar puțin restrâns al etnologiei regionale, a prezentat o întreagă serie de studii avant-gardiste; teoriile sale sunt frecvent inovate și gravitează în jurul problematicei acelor grupuri

alternative care, după mișcarea studențească din 1968 cu tendință marxist-leninistă sau maoistă, au repus fundamental în discuție sau chiar au respins complet ordinea capitalistă a lumii occidentale, bazându-se pe metodele de abordare critică a civilizației rezultate din orizonturi foarte diverse și care au încercat, deci, să „scape de civilizație”, [Greverus & Haindl, 1983]. Aceste proiecte, care constituie piese ale marelui mozaic numit „scenă alternativă”, fie că este vorba de produse ale mișcărilor „New-Age”, de secte neospirituale de inspirație asiatică, de asociații ecologiste și pacifiste sau de cercuri oculte sau satanice, prezintă toate mărcile tipice ale „anti-structurii” și ale fenomenului „comunitas” definite de Turner; acest lucru este demonstrat într-un mod foarte convingător de Greverus (1990). Observând îndeaproape proiectele utopice „construite” de aceste grupări alternative, proiecte ce au la bază tradiții din cele mai diverse și o tehnică asemănătoare celei a colajului, este constatată prezența unor motive ideologice și a unor mitologii asemănătoare celor remarcate de Mühlman în analiza sa asupra mișcărilor revoluționare milenariste și nativiste. Încercarea de a „scăpa de civilizație” se sprijină, după cum remarcă pe bună dreptate Greverus, pe toposul mesianic al „lumii inversate”, lume în care domnește o ordine ce prezintă contrariul celei existente în momentul respectiv. Toate aceste aspecte tind să dovedească faptul că „scena alternativă” caută, de fapt, să evadeze în „charismatic” pentru a se sustrage omnipotenței tehnologiei, capitalului, materialismului, și în primul rând, dominației birocratice.

În realitate, analiza lui Greverus vizează în principal, definirea procesului de „derutinare”. În acest scop, autoarea modifică secvența care la Weber ducea de la „charismă” la „rutină”, interesându-se deci de drumul invers, de la „rutină” la „charismă”. Dar chiar și așa, Greverus întâlnește concepția lui Weber, raliindu-se teoriei, mai puțin cunoscute și în același timp înfricoșătoare, ce i-a servit acestuia din urmă pentru a caracteriza dominația birocratică „rațională”. Într-un pasaj foarte scurt, dar foarte dens, Weber pusese accentul, precum un adevărat vizionar, pe tendințele totalitare pe care le presupun și le generează inevitabil structurile birocratice „fixe” [Weber, 1956, vol. 2]. Pornind de la acest pasaj, Greverus examinează strategiile solicitate pentru a se opune acestei proliferări a principiului birocratic.

În concluzie aş evoca cercetările Inei-Maria Greverus vizând fenomenul etnicității, cercetări ce se apleacă în mod special asupra „noilor naționalisme” în Europa Centrală și în Europa de Est, cu referire specială la Weber precum și la Mühlman și Turner. Pentru a evita ipotezele eronate asupra „poziției primordialiste”, care subliniază implicit sau explicit „caracterul atemporal” al caracteristicilor și identităților etnice, autoarea propune o concepție a etnicității ca proces, fapt ce ridică întrebări pertinente pentru etnologie, cum ar fi: rolul și structura agenților ce se ocupă de construirea realității într-o optică etnică; derularea proceselor sociale inițiate și dirijate de acești agenți; caracteristicile argumentelor, frazeologiei și discursurilor constructive ale „cunoașterii” și „capacității de cunoaștere” a grupurilor sociale, elemente marcate de apartenență etnică.

Ne reîntâlnim aici cu o problematică weberiană a „charismei” și a „rutinei” și cu întrebarea dacă etnicitatea este conținută de mișcarea socială sau de managementul identității. În primul caz, etnicitatea se naște din sentimentul de frustrare sau de revoltă spontană și colectivă resimțit de „bază”, sentiment care se propagă deci de jos. În al doilea caz, dimpotrivă, etnicitatea poate fi interpretată ca un fenomen indus de o „elită” care vine deci „de sus”. Aceste constatări ne conduc la problema celor două forme fundamental diferite, de reorganizare a etnicității. Etnicitatea ca mișcare socială este foarte puțin structurată, în cel mai bun caz avem de a face cu absența totală a comisioanelor ierarhiilor și asociațiilor. Frânele societății sunt în mâinile unui lider charismatic, ale cărui calități ieșite din comun nu sunt puse la îndoială de nici unul dintre adepții săi. În plus, în acest caz, etnicitatea nu are scopuri clar exprimate: adepții idealului charismatic se lasă ghidați de entuziasm [Giordano, 1981].

În schimb, identitatea ca management identitar prezintă caracteristici organizatorice puternic marcate; sunt prezentate ierarhiile, structurile stratificate, o direcție rațională ca finalitate sau ca valoare, aproape „birocratică” și, în final, programe și doctrine clar formulate [Giordano, 1981; Greverus, 1981]. Totuși, aceste două tipuri de etnicitate nu trebuie considerate ca două faze succesive ale unui proces social: o mișcare socială cu tendințe etnice poate, printr-un proces de rutinare și instituționalizare a charismei, să ducă la un management identitar. Pe de altă parte, este foarte posibil ca un management identitar cu tendință etnică să dea naștere unei mișcări sociale: „de-rutinarea” poate provoca emergența unor fenomene charismatice. Putem ilustra aceste două tipuri de procese prin cazuri concrete împrumutate din istoria europeană recentă și actuală [Giordano, 1996]. Este clar că sociologia dominației concepută de Weber – și probabil mediatizată prin reflexiile lui Mühlmann și Turner – furnizează, se pare, etnologilor instrumentele necesare pentru a conserva în discursul științelor sociale o categorie atât de importantă, chiar dacă periculoasă, cum este etnicitatea [Wolf, 1993].

Deși în timpul vieții sale Max Weber nu a fost deloc un „maestru al gândirii” care să fi exercitat o influență determinată sau chiar limitată asupra „mainstream”-ului intelectual, preferând o viață de erudit, relativ retrasă, în prezent este redescoperit nu numai de sociologi, ci și de etnologi, antropologi, economiști și juriști.

Interdisciplinaritatea intrinsecă scrierilor sale îl plasează în plină actualitate ca un adevărat „border linear” care a deschis orizonturile postmodernității științelor social-umaniste.

Recunoscut deja în sociologia americană ca un precursor al sociologiilor interpretative, Max Weber rămâne reper de importanță majoră în istoria sociologiei și prin „teoria pluralității factorilor” istorici, prin intermediul căreia a pus bazele unei explicații referitoare la importanța factorilor psihologici în evoluția vieții economice și religioase.

Ca erudit care a tematizat cu pertinentță ideatică și cu originalitate metodologică sociologia ca disciplină, instituție și profesie, Max Weber reprezintă

o permanentă provocare pentru cercetătorii din domeniul științelor sociale aflate la ora „contestării frontierelor” epistemice, prin promovarea unei noi tradiții, în curs de constituire.

BIBLIOGRAFIE

- BALANDIER, G., *Anthropologie politique*, Paris, 1967.
- BERG, E., *Communitas Zur Brauchbarkeit eines einflussreichen Konzeptes in der Erforschung des Pilgerwissens*, în: Berg, E., Lauth, J., Wimmer, A. (Hg.), *Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen*, München, 1991.
- BURCKHARDT, J., *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Ueber geschichtliches Studium*, Berlin und Stuttgart, 1905.
- BURCKHARDT, J., *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Ueber geschichtliches Studium*, München, 1978.
- BUZĂRNESCU ȘTEFAN, *Istoria doctrinelor sociologice*, Edit. Didactică și Pedagogică, București, 1995.
- GIORDANO, Chr, *Ethnizität: soziale Bewegung oder Identitätsmanagement*, în „Revue suisse de sociologie”, 2, 1981.
- GOETZE, D., *Castro, Nkrumah, Sukarno. Eine vergleichende Untersuchung zur Strukturanalyse charismatischer politischer Führung*, Berlin, 1977.
- GREVERUS, I.-M., *Ethnizität and Identitätsmanagement*, în: „Schweizerische Zeitschrift für Soziologie”, 7, 1981.
- GREVERUS I.-M. & HAINDL, E., *Versuche der Zivilisation zu entkommen*, München, 1993.
- MÜHLMANN, W.E. & MÜLLER, E.W., *Kulturanthropologie*, Köln und Berlin, 1966.
- MÜHLMANN, W.E., *Mahatma Gandhi. Der Mann, sein Werk und seine Wirkung. Eine Untersuchung Religionssoziologie und politischen Ethik*, Tübingen, 1950.
- TURNER, V., *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca und London, 1974.
- WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922.
- WEBER, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, (4 Auflage), 1956.
- WEBER, M., *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart, 1968.
- WOLF, E.R., *Gefährliche Ideen: Rasse, Kultur, Ethnizität*, în: „Historische Anthropologie”, 1-3, 1993.

CONCEPTUL WEBERIAN AL EXPLICAȚIEI SOCIOLOGICE

GABRIEL NAGĂȚ

Sociologia, în concepția lui Weber, este știința care urmărește „înțelegerea interpretativă a acțiunii sociale și, prin aceasta, explicația cauzală a cursului și consecințelor ei” [Weber, 1978, p. 4]. Preferându-se, de obicei, o lectură contrară evidenței, s-a considerat că prima jumătate a acestei definiții ar „discredita-o” iremediabil pe cea de-a doua, fiind astfel posibilă catalogarea lui Weber ca fondator al sociologiei „interpretative” *tout court*, ca un adept ferm al poziției „anti-naturaliste”, „comprehensiviste”, în clasică *Methodenstreit* dintre teoreticienii *înțelegerii* (*Verstehen*) și cei ai *explicației* (*Erklären*)¹. Privită în întregul ei, definiția weberiană reprezintă totuși o afirmație implicită a tezei că interpretarea nu este incompatibilă cu demersul explicativ cauzal, și nici măcar cu ideea că regularitățile empirice pot avea un rol – ce-i drept, mai degrabă *post factum* – în explicația sociologică: în timp ce științele naturii s-ar limita la „formularea de uniformități cauzale (...) și explicarea faptelor individuale prin aplicarea acestora”, sociologia ar veni cu *ceva în plus*, trebuind să aspire la „realizarea suplimentară a explicației prin înțelegere interpretativă” [Weber, 1978, p. 15]. Dar asta înseamnă că demersul metodologic weberian poate fi privit ca o tentativă de reconciliere a celor două poziții antagonice clasice, de integrare a *interpretării* în *explicație*, și nu ca un angajament indiscutabil pentru una sau alta dintre ele. Prin urmare, critica lui Weber la adresa *naturalismului* nu subminează ideea pertinentei demersului cauzal pentru științele sociale, ci pune sub semnul întrebării numai acel concept *restrâns* al cauzalității pe care se întemeiază modelul explicativ prin subsumare la legi, indicând limitele aplicabilității lui².

¹ În formularea ei clasică, această dispută metodologică identifica explicația *nomologică* cu cea *cauzală*, astfel încât negarea posibilității de a se formula regularități/legi sociale conducea la respingerea explicației prin subsumare la legi și, implicit, la respingerea conceptului „naturalist” al cauzalității și explicației. În acest fel, explicația nomologic-cauzală era „expulzată” din teritoriul științelor sociale, rămânând însă deschisă problema explicației prin invocarea unor factori subiectivi precum motivele, dorințele sau intențiile agenților. Acesta este însă un aspect foarte important, în măsura în care mare parte din promotorii contemporani ai „științei sociale interpretative” pur și simplu resping însăși ideea explicației, indiferent de formă, pe temeiul că disciplinele sociale n-ar trebui să vizeze altceva decât *descrierea*.

² Cf. Manicas (p. 136). Contrar poziției pe care se situau adepții dualismului metodologic originar (cazul tipic fiind reprezentat de Dilthey), Weber afirmă explicit că distincția între științele naturii și cele sociale „nu este, în sine, o distincție de principiu” (1949, p. 74). De aceea, tipul de cunoaștere la care ajunge știința socială „este în întregime cunoaștere *cauzală*, exact în același sens în care este și cunoaștere a evenimentelor naturale concrete și semnificative” (p. 82).

Această ultimă constatare semnaleză un important punct de convergență între concepția lui Weber asupra explicației sociologice și abordările mai recente care au marcat teoria generală (filosofică) a explicației și filosofia științelor sociale. Considerat multă vreme drept model-standard al explicației științifice, modelul hempelian al explicației prin subsumare la legi (atât în forma lui deductiv-nomologică, cât și în cea inductiv-statistică) a făcut, în ultimele decenii, obiectul a numeroase contestații și a generat mai multe tentative de revizuire. Îmi propun să examinez aici concepția weberiană asupra explicației tocmai în lumina unor asemenea demersuri. În acest scop voi încerca să transpun unele din observațiile sale în ceea ce cred că ar reprezenta echivalentele lor contemporane, fapt ce ar permite evidențierea câtorva din elementele esențiale care configurează specificul „anti-naturalismului” weberian. Cred că o asemenea abordare este susceptibilă să probeze, printre altele, coerența internă a metodologiei lui Weber – firește, fără pretenția că ar putea lămuri toate aspectele ei mai mult sau mai puțin obscure, precum cele asociate conceptelor de *tip ideal*, *înțelegere* și *interpretare* – și să dovedească, în special, surprinzătoarea actualitate a conceptului său de explicație științifică.

Weber face distincție între științele *nomologice*, al căror specific este abordarea abstractă a obiectelor investigației, pe temeiul că aici „esențialul” coincide cu „genericul”, și științele *realității concrete*, interesate de „înțelegerea unicității caracteristice a realității în care ne mișcăm” și unde „esențial” este doar ceea ce consideră omul de știință că se prezintă ca atare [Weber, 1949, p. 72]. În calitate lor de științe ale „fenomenelor culturale”, disciplinele sociale ar aparține prin excelență acestui al doilea tip, definitoriu pentru ele fiind *scopul* sau *interesul cognitiv* care le animă – în speță, orientarea exclusivă („presupozițiile subiective”) către „acele componente ale realității care au o anume relație ... cu evenimente cărora le conferim semnificație culturală” [Weber, 1949, p. 82], astfel încât să accedem la „cunoașterea realității sub aspectul semnificației și al relațiilor ei cauzale” [Weber, 1949, p. 75]. Weber consideră însă că „atunci când e vorba de *individualitatea* unui fenomen (cultural), problema cauzalității nu este una care să privească anumite *legi*, ci *relațiile* cauzale concrete (...) cunoașterea *legilor* cauzale nu este *scopul* investigației științifice, ci doar un *mijloc* al ei”, care face posibilă „imputarea cauzală, prin cauzele lor concrete, a acelor componente ale unui fenomen a cărui individualitate are semnificație culturală” [Weber, 1949, p. 78-79]. Pe de altă parte, întrucât orice fapt concret este manifestarea unei „infinite multiplicități de proprietăți”, explicația lui cauzală folosind modelul subsumării la legi va fi întotdeauna incompletă, pentru că nu putem identifica în întreaga lor complexitate toate cauzele care l-au produs³. În astfel de cazuri, condiția suficientă

³ Weber consideră că mai există încă un argument împotriva „explicației cauzale” (sintagmă prin care desemnează, de fapt, explicația de tip *nomologic*) a faptelor individuale: chiar dacă am cunoaște în amănunt legile care guvernează un fapt individual, am fi totuși „neajutorați în fața

a explicației constă în a oferi *doar o interpretare* a fenomenului concret, individual, dar una care să nu contrazică „cunoașterea nomologică” pe care o avem despre el [Manicas, p. 13]. Observații precum cele de mai sus, abundente în studiile metodologice weberiene, prezintă similitudini frapante cu anumite considerente de natură pragmatică prezente în abordările mai recente din teoria generală a explicației. Potrivit lui David Lewis, a explica un eveniment dat înseamnă „a oferi o informație oarecare despre istoria lui cauzală” [D. Lewis, p. 185]. Cum istoria cauzală a oricărui fapt concret este, practic, cvasi-infinită, nu are sens să vorbim despre *explicația* lui (*unică și completă*), din moment ce ne oprim inevitabil la o *anume* explicație, care ține seama numai de un segment strict precizat al întregii sale istorii cauzale. „Tăietura” practică la nivelul acestui lanț cauzal – și, implicit, o anumită incompletitudine a explicației propuse – este dictată, finalmente, de interesele noastre cognitive; așadar, de considerente pragmatice.

Așa cum am semnalat deja, ideea examinării selective a istoriei cauzale apare destul de limpede și la Weber, care consideră că analiza sociologică pornește de la „supoziția tacită” că doar o parte finită a realității poate face obiectul investigației științifice: „numai anumite aspecte ale infinitei complexități a unui fenomen concret – anume, acelea cărora le atribuim o semnificație culturală generală – merită (...) să fie cunoscute” și „numai ele fac obiectul explicației cauzale”, dar chiar și aceasta este parțială, incompletă, pentru că „selectăm doar acele cauze cărora să le fie imputată trăsătura *esențială*” a faptului investigat [Weber, 1949, p. 72]. Interesul cognitiv se manifestă, prin urmare, pe două paliere: într-o primă instanță, el determină „decuparea” faptelor care pot face obiectul investigației sociologice veritabile – acelea cărora le putem atribui o semnificație socială; pe de altă parte, în virtutea lui se face selecția factorilor cauzali ce vor trebui acceptați ca având relevanță explicativă.

Am văzut, așadar, că numai anumite informații despre istoria cauzală a unui fapt sunt considerate ca având relevanță explicativă, și că această relevanță este funcție de un anumit interes cognitiv. Pentru înțelegerea mecanismului concret prin care interesul cognitiv determină cauzele considerate explicative trebuie amintit, mai întâi, faptul că apărătorii modelului explicativ prin subsumare la legi susțin că orice explicație poate fi privită ca un răspuns la o întrebare de tipul „**De ce X?**”. Spre deosebire de aceștia, adepții *abordării contrastive* a explicației (autori precum Harold Garfinkel, Bas van Fraassen sau Peter Lipton) sunt de părere că „mecanica” demersului explicativ poate fi surprinsă cu o acuratețe mai mare dacă se consideră că întrebarea pentru care se

întrebării: cum să fie posibilă *explicația cauzală* a unui fapt *individual*, din moment ce nici măcar descrierea ... nu poate fi exhaustivă?” (1949, p. 78). O astfel de investigație cauzală cu pretenții de exhaustivitate nu numai că este imposibilă din punct de vedere practic, ci ar fi pur și simplu un nonsens. Prin urmare, suntem nevoiți să „selectăm doar acele cauze cărora trebuie să le fie imputată ... trăsătura esențială a unui eveniment” (p. 78).

caută răspuns este, de fapt, una de tipul „**De ce X, mai degrabă decât Y?**”. Altfel spus, a da o explicație faptului X înseamnă a arăta de ce se produce tocmai X și nu un alt fapt Y, aflat într-un *contrast* relevant cu cel dintâi⁴. Prin urmare, formularea unei întrebări contrastive echivalează cu o alegere implicită a tipului de factori cauzali ce vor fi apreciați drept interesanți și relevanți pentru explicația unui fapt dat. În mod evident, o astfel de abordare a problemei explicației științifice dispune de un impresionant potențial critic, atunci când este îndreptată împotriva modelului subsumării și a pretenției că aplicarea lui ar duce automat la obținerea unui „maximum posibil” de obiectivitate și științificitate în explicație, adică la o explicație „completă”.

Riscând un eventual abuz de interpretare, îndrăznesc să afirm că Weber poate fi privit ca un promotor *avant la lettre* al abordării contrastive a explicației. Însăși *Etica protestantă* nu propune atât un răspuns la întrebarea: „**De ce a apărut capitalismul în Occident?**”, cât o soluție la problema apariției lui *în Occident, și nu în Orient*: „ce înlanțuire de factori a dus tocmai pe solul Occidentului și numai pe acesta la apariția unor fenomene culturale care (...) se situează pe o direcție de dezvoltare de însemnătate și valabilitate *universală*?” [Weber, 1993, p. 5]. În aceeași ordine de idei se înscrie și observația cu caracter mai general că prin investigația socială dorim să înțelegem „relațiile și semnificația culturală a evenimentelor individuale în manifestările lor contemporane”, dar, pe de altă parte, trebuie să identificăm cauzele care au făcut ca existența lor istorică să se manifeste „*așa, și nu altfel*” [Weber, 1949, p. 72]. Este de bănuț că o abordare de tip contrastiv s-ar putea dovedi surprinzător de utilă pentru a se elucida, de pildă, importanța distincției *acțiune – comportament motoriu*, ca și pentru examinarea temeiurilor generale în virtutea cărora este afirmată diferența netă între concepția interpretativă și „naturalismul” clasic. Mă voi opri, în cele ce urmează, doar la evidențierea diferențelor semnalate de Weber între explicația prin motive și cea prin apel la legi.

Înainte de a proceda la examinarea argumentației contra modelului subsumării sunt, însă, necesare câteva lămuriri asupra tipului de cauzalitate avut în vedere de Weber. Atunci când vorbește despre „explicația cauzală” sociologul german se referă la capacitatea noastră de „a determina că există o probabilitate ... ca un eveniment observabil dat (...) să fie urmat sau însoțit de un alt eveniment” [Weber, 1978, p. 11-12]. Dar într-un climat cultural precum acela în care s-a format Weber scopul veritabil al sociologiei nu putea fi „explicația” pur și simplu – termenul provenind din limbajul științelor naturii și având, de aceea, o conotație

⁴ Potrivit lui Lipton (p. 217) „pentru explicația cauzală a evenimentelor, contrastele explicative selectează cauzele prin intermediul a ceea ce voi numi **condiția diferenței**. Pentru a explica de ce P mai degrabă decât Q trebuie să menționăm o diferență cauzală între P și non-Q, constând într-o cauză a lui P și absența unui eveniment corespunzător în istoria lui non-Q. (...) întrebările contrastive selectează ca explicativă o diferență efectivă între P și non-Q.”

considerată improprie în raport cu nevoile disciplinelor sociale – ci un demers pe care l-am putea numi fie *interpretare explicativă*, fie *explicație interpretativă*, și a cărui adecvare presupune două dimensiuni: interpretarea subiectivă (adecvarea la nivelul semnificației, adică identificarea motivelor⁵ „ideal-tipice” ale unei acțiuni sociale) și probarea pertinentei cauzale atașate acestei interpretări [Weber, 1978, p. 9-10]. Adecvarea cauzală a interpretării unei acțiuni, privită ca secvență de evenimente, este probată atunci când „în acord cu generalizări empirice bine stabilite, există o probabilitate” că secvența respectivă „se va produce întotdeauna în același fel” [Weber, 1978, p. 11]⁶.

Care este, prin urmare, relația dintre cauzalitate și *înțelegerea interpretativă*? Vorbind despre *înțelegerea explicativă* a unei acțiuni, Weber are în vedere ceea ce se cheamă actualmente *explicație intențională (motivațională, rațională)*, adică explicarea faptelor sociale prin invocarea motivelor determinante. Alături de *înțelegerea observațională directă* este menționată și *înțelegerea explicativă*, considerată ca „înțelegere rațională a motivației” și constând în „plasarea actului într-un context al semnificației inteligibil și mai cuprinzător”, adică într-o secvență motivațională „a cărei înțelegere poate fi tratată ca o explicație” (cauzală) a acțiunii avute în vedere [Weber, 1978, p. 8-9, *subl. ns.*]⁷. Weber consideră însă că acest demers explicativ are inițial un caracter ipotetic, provizoriu, cât timp nu există certitudinea că motivul invocat poate fi confirmat prin existența unei regularități empirice. Pentru a sublinia caracterul ipotetic al acestei explicații – și, în consecință, necesitatea probării dimensiunii sale veritabil cauzale – Weber menționează că motivele invocate de un agent pot să nu fie cele reale, că acțiuni aparent similare pot avea motivații diferite și că anumite acțiuni pot fi rezultatul unor impulsuri contradictorii [Weber, 1978, p. 9-10]. Apare, de aceea, necesitatea verificării interpretării (*i.e.*, explicației motivaționale) subiective, prin compararea ei cu derularea concretă a evenimentelor. Ca și pentru unii dintre teoreticienii contemporani ai acestui tip de explicație, și pentru Weber *explicația prin motive este una de tip cauzal*, numai că acest caracter cauzal trebuie probat, dovedind că motivele menționate au realmente eficacitate cauzală. Apelând la terminologia hempeliană, am putea spune că demersul interpretativ avut în vedere de Weber are ca

⁵ „Un motiv este un complex al semnificației subiective care îi pare actorului însuși, sau unui observator exterior, un temei adecvat pentru activitatea în chestiune” (Weber, 1979, p. 11).

⁶ Weber ține să sublinieze că „până și cea mai certă adecvare la nivelul semnificației reprezintă un enunț *cauzal* acceptabil numai în măsura în care poate fi produsă proba că există o probabilitate ca acțiunea cu pricina să aibă *realmente* cursul considerat semnificativ adecvat” (Weber, 1978, p. 15).

⁷ „Ajungem la interpretarea cauzală corectă a cursului unei acțiuni concrete atunci când au fost surprinse corect acțiunea însăși cât și motivele ei, dar în același timp relația dintre ele a devenit comprehensibilă sub aspectul semnificației” (Weber, 1978, p. 12). Pe de altă parte, „interpretarea cauzală corectă a unei acțiuni tipice” presupune atât sesizarea semnificației sale cât și dovedirea faptului că „interpretarea este într-o oarecare măsură adecvată cauzal” (p. 12).

rezultat o explicație *potențială*, adică una care nu poate fi acceptată ca efectivă și corectă până când nu este probată *plauzibilitatea* ei empirică [cf. Hempel, p. 338]. Probarea plauzibilității empirice a explicației propuse reclamă, consideră Weber, apelul la generalizările empirice capabile să confirme că explanansul invocat este pertinent nu doar prin prisma semnificației sale, ci și sub aspect cauzal.

Concluzia acestor remarci ar fi că Weber privește *interpretarea explicativă* ca pe o explicație cauzală veritabilă, în măsura în care poate fi probată eficacitatea cauzală a motivelor invocate. Este această explicație una de tip nomologic? Este, probabil, inutil să mai amintesc faptul că în modelul explicativ „standard” legile sau regularitățile statistice au un rol eminamente activ, din moment ce explicațiile nomologice sunt concepute ca argumente, iar enunțurile cu caracter nomic joacă rol de premise în argumentarea explicativă⁸. Lucrurile stau cu totul altfel când e vorba de interpretările cu valoare explicativă, pentru că enunțurile cu valoare nomologică nu intervin efectiv în formularea explicației. În fond, invocarea unei regularități statistice nu intervine în explicația propriu-zisă și nu-i aduce nimic în plus, cu excepția faptului că o scoate din „provizorat” și îi conferă statutul certitudinii rezonabile.

Această intervenție *post factum* a enunțurilor nomologice în procesul interpretării explicative face, așadar, diferența esențială între modelul explicativ weberian și cel hempelian. De altfel, atunci când se referă la generalizările empirice Weber subliniază faptul că ele nu pot avea valoare explicativă, din moment ce interpretarea lor cauzală este problematică. Mai mult chiar, ceea ce economiștii numesc „legi economice” capătă, în terminologia lui Weber, statut de *tipuri ideale*, adică de lucruri de explicat, mai degrabă decât de elemente cu rol explicativ propriu. Pe de altă parte, uniformitățile statistice nu pot fi considerate veritabile legi sociologice decât atunci când pot fi privite ca manifestări ale semnificației subiective inteligibile [Weber, 1978, p. 12]. Pornind de la această distincție între *uniformitățile statistice* și *generalizările sociologice* Weber va face și o altă distincție – aceea între *cercetarea socială* (ceva similar cu ceea ce Mills avea să numească, mai târziu, „empirism abstract”) și știința socială „veritabilă”, în care demersul interpretativ are rezervat rolul principal.

Desigur, în concepția lui Weber despre știința socială era complet lipsită de sens acceptarea tezei naturaliste potrivit căreia idealul științei ar fi „reducerea realității empirice la legi” [Weber, 1949, p. 80]. În opinia sa obiectivitatea științifică a disciplinelor sociale nu poate fi invocată doar într-o manieră abstractă,

⁸ De altfel, una din criticele cele mai frecvente la adresa modelului explicativ hempelian este aceea că acordă o prea mare importanță legilor, în defavoarea adevăratelor procese cauzale. De pildă, Wesley Salmon insistă asupra faptului că „mecanismele cauzale subiacente și nu legile singure sunt cheia înțelegerii lumii” (p. 260). O abordare mai nuanțată apare în lucrările mai recente ale lui Jon Elster, care sugerează că între simpla descriere și explicația nomologică este loc și pentru un tip de demers explicativ intermediar – explicația prin mecanisme.

impusă din exteriorul disciplinelor sociale, ci numai în termenii unui echilibru între cerințele formal-externe și cele interne, proprii tipului de investigație avut în vedere. Cu alte cuvinte, modelul explicativ adecvat concretului social nu poate fi decât, cel mult, rezultatul unui proces de *adaptare* a unui model, mai mult sau mai puțin general (eventual, modelul subsumării), la cerințele interne exprimate de specificul obiectului investigației sociale. Pentru Weber, a înțelege o acțiune individuală înseamnă a avea suficiente informații pentru sesizarea motivelor care au inspirat-o, chiar dacă asta presupune acceptarea unui concept al obiectivității destul de greu inteligibil unui cercetător din științele naturii. Așa cum remarcă Boudon, un observator exterior poate declara că *înțelege* acțiunea unui subiect supus observației din momentul în care poate conchide: „în aceeași situație, și eu aș fi acționat probabil la fel” [Boudon, p. 288-289]. Însă Boudon insistă asupra faptului că acceptarea *postulatului comprehensiunii* nu echivalează cu introducerea unui *element subiectiv ireductibil* în analiza sociologică, pentru că „este adesea ușor ... să se obțină un acord unanim asupra interpretării unei acțiuni” [Boudon, p. 289]. Cu alte cuvinte, interpretarea nu conduce la *subiectivism*, din moment ce are toate șansele unui acord inter-subiectiv⁹.

Ce-ar trebui să rețină sociologul practician din această sumară și, poate, prea abstractă examinare a conceptului weberian al explicației? Mai întâi, faptul că opera lui Weber dovedește că „datele statistice și tehnicile *interpretative* sunt complementare, mai degrabă decât opuse” [Boudon, 1979, p. 259]. Hazardându-mă apoi dincolo de abstracțiunile filosofice, aș îndrăzni să afirm că lecția metodologică weberiană este o pledoarie pentru depășirea dictatului faptelor brute, pentru trecerea de la simpla cercetare socială specifică „empirismului abstract” la veritabila *știință* socială explicativă.

BIBLIOGRAFIE

1. BOUDON, R., *La logique du social. Introduction à l'analyse sociologique*, Paris, Hachette, 1979.
2. BOUDON, R., *Texte sociologice alese*, București, Editura Humanitas, 1990.
3. DAVIDSON, D., *Essays on Action and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
4. ELSTER, J., *A Plea for Mechanisms*, în P. Hedstrom & R. Swedberg (eds.), *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 45-73, 1998.
5. HEMPEL, C., *Aspects of Scientific Explanation*, New York, Free Press, 1965.
6. LEWIS, D., *Causal Explanation*, în D.-H. Ruben (ed.), *Explanation*, Oxford, Oxford University Press, p. 182-206, 1993.
7. LIPTON, P., *Contrastive Explanation*, în D.-H. Ruben (ed.), *op. cit.*, p. 207-27, 1993.
8. MANICAS, P., *The History and Philosophy of the Social Sciences*, Oxford, Blackwell, 1987.

⁹ Verificarea unei analize sociologice se desfășoară pe două paliere: se verifică „dacă mecanismele psihologice postulate de către observatorul informat asupra datelor (...) corespund realității”, iar apoi se verifică „în ce măsură consecințele (...) ipotezelor microsociologice sunt conforme cu datele agregate observabile empiric” (Boudon, 1990, p. 285).

-
9. SALMON, W., *Causality and Explanation*, New York, Oxford University Press, 1998.
 10. WEBER, M., *The Methodology of the Social Sciences*, Edited by E. Shils and H. Finch, New York, Free Press, 1949.
 11. WEBER, M., *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Edited by G. Roth and C. Wittich, Berkeley, University of California Press, 1978.
 12. WEBER, M., *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.

NOI INTERPRETĂRI ALE *EIDOS*-ULUI CAPITALISMULUI DIN PERSPECTIVA CONCEPȚIEI SOCIOLOGICE A LUI MAX WEBER

IULIAN NEACȘU

Înțeles fie în sens fenomenal, ca încarnând o multitudine de manifestări sociale, economice, politice și culturale, fie în accepțiunea universală de „lume”, localizabilă istoric în zilele noastre și presupunând o anumită stare de spirit, un mod de viață tipic, atitudini și conduite proprii etc., „capitalismul” este, fără îndoială, o idee mult prea complexă și mult prea cuprinzătoare pentru posibilitățile acestei lucrări. Tocmai de aceea, ne-am propus să limităm tratarea capitalismului doar la unul dintre nivelurile sale de referință și anume la cel mai înalt posibil, care este spiritul viu, *eidos*-ul sau *credo*-ul ascuns al capitalismului. Pentru deslușirea acestui *credo*, considerăm concepția lui Max Weber din *Etica protestantă și spiritul capitalismului* ca fiindu-ne de un real folos în demersul nostru critic.

1. UTILITARISMUL ȘI APROXIMAREA *EIDOS*-ULUI CAPITALIST

Pentru început, vom încerca aproximarea acestui spirit capitalist prin raportarea la concepția utilitaristă clasică, avându-i drept reprezentanți principali pe David Hume, J. Bentham, J. St. Mill, Herbert Spencer, dar și parțial pe unii pozitiviști francezi, cum ar fi: Comte, Durkheim sau Guyau.

Pe scurt, considerăm doctrina utilitaristă ca întemeindu-se pe trei principii fundamentale:

1.1. Toate acțiunile umane, fără excepție, decurg din urmărirea exclusivă a propriilor interese, adică din egoism. Dar „egoismul” la utilitariști nu are un sens peiorativ ca în vorbirea curentă, întrucât el nu desemnează o atitudine imorală, ci are sensul unei categorii ontologice, desemnând însăși modalitatea universală de a exista a ființei umane. Mill, de pildă, argumenta că omul este orientat strict utilitar, căci a dori ceva „altfel decât proporțional cu ideea de plăcere atașată lui ar fi o imposibilitate fizică și metafizică”¹. Aceeași idee se va regăsi și la Spencer, care considera rațiunea nu ca pe o dimensiune morală privilegiată, ci doar ca pe o formă evoluată a viului. Astfel, departe de a fi o activitate rece, detașată, sieși suficientă, ce chipurile ar poseda prerogative morale autonome și privilegiate față de întregul câmp psihofizic al naturii umane, rațiunea este dimpotrivă „roaba

¹ John Stuart Mill, *Utilitarismul*, București, Alternative, 1994, p. 63.

pasiunilor” (Hume), instrumentul egoismului, „unealta luminată, clarvăzătoare a unei forțe oarbe, inconștiente, abisale, iraționale”² care este viața și ale cărei cerințe elementare de autoconservare, homeostază, adaptare, ea le servește întru totul. Rațiunea nu ar avea astfel nici un fel de menire teoretică sau morală superioară, așa cum unii filosofi au ipostaziat-o în „spirit”, ci ea nu-i decât un simplu echipament al omului în aceeași măsură în care branhiile sunt echipamentul peștilor sau aripile sunt atributul păsărilor³. Pe scurt, morala reprezintă o formă evoluată și rafinată de egoism instinctiv, care însă, nu se mai transmite ereditar, ci pe calea educației, socializării, învățării. Ca atare, utilitariștii reduc întreaga existență umană la egoism. În aceste condiții, „altruismul” și „morală” n-ar fi decât forme pervertite de egoism, căci a-i ajuta pe ceilalți de pildă, nu este decât modalitatea noastră egoistă de a evita „mustrarea conștiinței” ori sancțiunile externe, ori o modalitate ipocrită prin care noi credem că ne putem răscumpăra sufletul.

1.2. În aceste condiții, solidaritatea nu este decât un efect colateral al egoismului, rezultând următorul raport: cu cât oamenii își realizează mai eficient interesele egoiste (binele individual), cu atât interesul general (binele social) va fi și el, proporțional, mai eficient realizat.

Astfel, deși am fi tentați să considerăm că egoismul erodează și distruge viața socială, dimpotrivă, utilitariștii susțin exact contrariul: tocmai egoismul satisfăcut al fiecărui actor social în parte este indestructibil legat de egoismul satisfăcut al oricărui dintre ceilalți participanți la viața socială. În alte cuvinte, cu cât oamenii își realizează mai mult propriul interes, cu atât viața socială va fi mai armonioasă. Utilitariștii consideră deci că anarhia intereselor naște paradoxal cel mai bun tip de ordine posibilă. În această privință, formula liberală după care piața concurențială liberă, constând în manifestarea nestingherită a intereselor, creează „cea mai bună dintre lumile posibile” capătă sens.

1.3. În fine, al treilea postulat stabilește că binele social este totodată un bine moral. Conform acestuia, nu există un bine moral absolut, transcendent, autonom, neatârnat, suprasensibil, ce ar fi valabil oriunde și oricând, ci binele are sens doar în funcție de oportunitățile, nevoile și aspirațiile omului concret dintr-o societate dată și un timp istoric determinat.

În alte cuvinte, binele moral nu are sens în afara binelui social. Altminteri, dacă binele moral ar fi ceva superior, divin, dar n-ar folosi nimănui, ba din contră i-ar aservi pe unii altora (precum în societățile pre-moderne), întreaga morală clasică s-ar reduce în fond la o retorică goală și la un perfid instrument de dominare. Dar conform primului și celui de-al doilea postulat, binele social se reduce la binele egoist. Rezultă prin urmare că morala se sprijină în ultimă instanță pe egoism. Astfel, unicul bine valabil este numai al meu, este fericirea mea, plăcerea mea, interesul meu. El devine „obiectiv” numai în măsura în care este „instituționalizat”, consacrat de societate; adică un anumit lucru bun, ca de pildă „a

² Traian Herseni, *Sociologie și etică*, București, Editura Științifică, 1968, p. 81

³ *Ibidem*, vezi p. 80 – 81.

nu înșela” devine nu doar bun pentru mine, ci și bun pentru el, bun pentru ea, într-un cuvânt: bun pentru majoritatea membrilor unei societăți. Termenul de „bine moral” ar fi în acest sens doar operațional, pentru a putea desemna ceea ce este convenit împreună, admis sau apreciat de majoritatea membrilor unei societăți în vederea conviețuirii pașnice.

Prin combinarea celor trei postulate parcurse până acum, rezultă următoarea ecuație:

$$\text{bine egoist} \rightarrow \text{bine social} = \text{bine moral}$$

Vom reține această ecuație ca fiind formula de bază a lumii capitaliste și totodată o primă aproximare a spiritului capitalismului. Abia prin Weber s-ar face trecerea spre un nivel superior al conștiinței de sine, prin care lumea capitalistă începe ea însăși să-și reprezinte în mod sistematic propria-i ființă. Năzuim astfel, ca pe această cale să scoatem la lumină și să facem comprehensibil elementul ultim comun din aceste teorii, adică conținutul viu, trăit al capitalismului, *credo*-ul acestuia; într-un cuvânt esența capitalismului.

2. EIDOS-UL CAPITALIST DIN PERSPECTIVA CONCEPȚIEI LUI MAX WEBER

Max Weber este important nu doar pentru faptul că a propus o reflecție critică asupra capitalismului, dar el a adus totodată o interpretare cu totul novatoare. Astfel, el respinge din start orice discuție despre lumea capitalistă ca despre un simplu produs al unor forțe evoluționare sau ca despre un trup fără suflet. Capitalismul, în vederile lui, n-ar fi astfel doar exterioritate manifestă, ci și interioritate trăită a conștiinței; nu doar o formă, ci, totodată, și conținut. În consecință, Weber se străduie să descopere acel conținut viu, trăit, al structurii exterioare manifeste, adică **spiritul capitalismului**; totodată, să-i găsească burghezului o identitate, o legitimitate spirituală și o origine nobilă, calități pe care cei mai mulți gânditori au refuzat să i le recunoască⁴.

Dacă din punct de vedere strict etimologic, „burghez” însemna locuitor al burgului, liber de servituțiile senioriale (în Evul Mediu), cu timpul (după Revoluția Franceză) termenul a primit o multitudine de noi determinații: atât sociale, cât și filosofico-literare. Unii au apreciat chiar că, în accepțiunea negativă a termenului, „burghezul” ar fi fost doar subiectul unor ficțiuni cu intenții moralizatoare, al unui gen gotic-romantic-morbid despre burghezul cel rău, răspunzător de nenorocirile lumii moderne. Cum va arăta Weber însă, acest sens negativ nu a fost o pură mitologie sau o simplă invenție scriitoricească, ci el coboară din negura vremurilor, fiind derivat din reprezentările tradiționale (ale oamenilor de rând și ale Bisericii din Evul Mediu); reprezentări cu totul nefavorabile ce îi vizau pe întreprinzători, cămătari, „jidovi”, speculanți, negustori, bancheri, comercianți etc. Drept consecință, Weber se străduie întâi să desfacă termenul de „burghez” în două

⁴ Vezi Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, Editura Humanitas, 1993.

accepțiuni diferite: pe de o parte avem înțelesul tradițional de arivist în forma lui structurală; pe de cealaltă parte, avem tipul eroic al burghezului, animat de un spirit nou, creator autentic de cultură și civilizație, și pe care doar vorbirea obișnuită sau discursul literar, de factură romantică, îi confundă sistematic.

Primul sens aparține societății „tradiționale”, cum o denumește Weber, în care comportamentul orientat de logica profitului era dezavuat, considerat deviant în raport cu spiritul tradiției creștine. Într-adevăr, imaginea tradițională asupra „burghezului” era una complet negativă: arivist, venal, rapace, oportunist, speculativ, josnic, damnat etc. El făcea subiectul preferat din epoca medievală și barocă a multor fabule cu intenție moralizatoare. Dar, spune Weber, prejudecata burghezului ca ființă josnică trebuie depășită, căci „lipsa de scrupule absolută și conștientă a setei de câștig era adeseori în cea mai strictă legătură cu tradiția”⁵ și nicidecum cu lumea capitalistă autentică. Dacă s-a perpetuat totuși o imagine diabolică a burghezului, aceasta s-a datorat în general supraviețuirii prejudecăților tradiționale, dar și a gustului unor autori pentru goticul morbid.

Așadar, burghezul în sensul modern al cuvântului ne apare ca un om nou, complet diferit de cel al societăților „tradiționale”. De aceea, Weber nu mai înțelege prin „capitalism” o dezlănțuire sălbatică a pulsionilor hedoniste, a tot ce este mai instinctiv și mai elementar în om, ci dimpotrivă, el înțelege o organizare rațională și o disciplină a muncii, o „etică” chiar, o valoare în sine, o strategie metodică de sporire a capitalului, printr-o „exploatare sistematică a unor efecte utile, obiective sau personale, ca mijloace de câștig, astfel încât rezultatul final, calculat pe bază de bilanț, ... să depășească valoarea estimată ... a mijloacelor materiale utilizate prin schimb în vederea câștigului”⁶. Capitalismul se caracterizează astfel prin raționalitatea calculului și prin sporirea pașnică a capitalului în condițiile unei reglementări juridice exprese, adică prin deplina concordanță dintre tehnica rațională și dreptul rațional, lucru ce-l deosebește fundamental de „capitalismul” de conjunctură, aventurier și prădalnic, bazat fie pe lovitura speculativă, fie pe dreptul forței. (Așa se poate explica eșecul capitalismului experimental, de implant, în țările încă dominate de mentalitatea tradițională, în care rapacitatea, lipsa de scrupule și a simțului măsurii se revendică de la valorile capitalismului autentic.) Pe scurt, ceea ce deosebește fundamental capitalismul de alte epoci istorice este faptul că face din profit o normă. Mai mult chiar, câștigul devine dezirabil, face obiectul manualelor practice, al cursurilor de inițiere și al teoretizărilor științifice, este predat în școli, transformat într-o tablă de principii morale etc. Întreaga structură și funcționalitate a lumii moderne pare a mărturisi tot mai mult importanța câștigului în viața societății, iar alături de principiul egalității șanselor, ea devine trăsătura dominantă a lumii democratice actuale.

Weber particularizează astfel lumea capitalistă, implicit comportamentul de tip economic bazat pe raționalitate instrumentală, considerând-o drept rodul unei

⁵ Max Weber, *op. cit.*, p. 42.

⁶ *Ibidem*, p. 9.

mutații conjuncturale produsă în mentalul omului occidental. Abia ulterior, în acest nou context de legitimitate rațională, capitalismul s-ar fi dezvoltat neînfrânat. Această mutație istorică a mentalității a constat, după Weber, în chiar apariția și răspândirea spiritului protestant, în speță a religiei calvine. Rămâne deci de văzut modul genetic prin care doctrina calvinismului a determinat adoptarea conduitei capitaliste, adică modul prin care această doctrină a configurat în timp structura conștiinței burgheze.

Reforma, consideră Weber, este principal responsabilă de nașterea capitalismului. Ea cunoaște cronologic două momente importante: primul este marcat de cristalizarea luteranismului în Germania, iar al doilea – de apariția doctrinelor protestante ce pun accent pe predestinare (calvinismul la Geneva, Reforma lui Zwingli la Zürich, pietismul, anabaptismul, alte secte protestante).

Primul moment – luteranismul – doar prevestește mutația, prin răsturnarea produsă în conținutul ideii de „muncă”. Astfel, dacă în Evul Mediu, munca era considerată (sau, mai curând des-considerată) drept o datorie a trupului, indispensabilă bazei economice, însă lipsită de valoare etico-religioasă, cu Luther în schimb, se realizează o importantă conversie de sens: acum, dimpotrivă, doar munca profesională apare ca o mărturie a respectului față de Dumnezeu. Cu alte cuvinte, munca capătă valoare religioasă și morală, căci numai ea împlinește lucrarea Atotputernicului, pe câtă vreme, sustragerile de la îndatoririle laice, cum ar fi viața monahală, rugăciunea sau sacramentele, sunt văzute dintr-o dată ca lipsite de valoare etică și superflue din punct de vedere religios. Utilitatea practică și socială a muncii devine același lucru cu eficacitatea religioasă. Acest tip de religiozitate va fi numit „etico-rațional” de către Weber. Ea constă pe de o parte în suspendarea autorității tradiției (considerată irațională, îmbâcsită de superstiții, de elemente păgâne și de practici bizare), iar pe de altă parte, constă în unificarea utilității practice cu eficacitatea participării la grația divină.

Luteranismul a prevestit doar cel de al doilea moment, și anume calvinismul, în doctrina căruia Weber a identificat spiritul adevărat al capitalismului. Abia calvinismul, prin dogma sa specifică, va determina coagularea spiritului capitalist, efect dublat de acțiunea locală a independențelor. Punctul de vedere al lui Weber este de altfel foarte pertinent. El observă astfel că țările de religie catolică au fost mai puțin propice dezvoltării capitalismului, după cum luteranismul a impulsionat capitalismul mai mult decât la catolici, dar mai puțin decât în țările calvine (Anglia, Olanda, S.U.A.). De aici urmează că există un element doctrinar specific calvinismului care ar fi condus la cristalizarea capitalismului, element deosebit de cel luteran și *afortiori* de cel catolic.

Să vedem acum în ce constă acest spirit calvin, ce anume are el atât de diferit și modul cum se leagă de mentalitatea capitalistă. În mare, este de așteptat ca el să facă figură distinctă de mentalitatea „tradițională”. Într-adevăr, etica tradițională se baza pe teodicee, teorie prin care ideea existenței răului și cea a atotputerniciei divine puteau fi conciliabile într-un sistem coerent. Se afirma îndeobște că o lume absolut bună ar fi de fapt o lume statică și neutră din punct de vedere moral. Dimpotrivă, o

lume morală implică neapărat o lume a libertății omului, a realizării conștiente a binelui, chiar cu riscul ca libertatea să fie utilizată contrar menirii sale divine, adică realizării răului. În subtext, tălmăcim preocuparea instituției religioase de a-i face pe oameni dependenți de ea. Căci, acordându-le liberul arbitru în plan metafizic, Biserica urmărea în plan lumesc să-i facă răspunzători pe credincioși, supunându-i voinței și judecății ei (atât în iertare, cât și în pedeapsă). Religia tradițional creștină era astfel puternic impregnată de elemente metafizice de sorginte elenistică: absolutiza rolul sacramentelor și cultiva o morală umanistă, bazată pe înțelegere, patetică, emoțională, blândă cu credincioșii, dar neînduplecată cu ereticii.

Mai mult decât atât, creștinismul medieval nu era nici măcar un monoteism consecvent. Dimpotrivă, în spatele dogmei oficiale afișate, creștinismul tradițional a făcut concesii masive păgânismului. Continuatoare a Romei, Biserica creștină a cucerit Europa tocmai prin însușirea strategiilor Imperiului: tolerarea și chiar asimilare articolelor de credință păgână și regională.

Bineînțeles, calvinismul a fost ca și luteranismul, o revoltă politică împotriva autorității Bisericii, cât și una spirituală împotriva sacramentelor și a iraționalismului tradiției. Dincolo însă de acestea, ea a propus o nouă doctrină și un nou crez, cu totul diferite: atât de cele catolice, cât și de cele luterane, reînviind spiritul de odinioară al iudaismului biblic.

Mai precis, doctrina calvinismului se bazează tocmai pe elemente contrare catolicismului. Ea constă concret în două teze: **consecvența crezului monoteist** și **ideea lipsei de libertate a omului**. Astfel, teza fundamentală a calvinismului este cea a **predestinării**, potrivit căreia „grația divină nu poate fi pierdută de cei cărora le-o adresează și nici nu poate fi recuperată de cei cărora le-a refuzat-o”⁷, în condițiile în care Dumnezeu i-a destinat de la bun început pe oameni fie mântuirii, fie damării. Această teză nu este altceva decât consecința celeilalte teze: **monoteismul absolut**, o întoarcere în fond la străvechiul crez ebraic al **unicității** și **transcendenței** absolute ale lui Dumnezeu. Conform aceluși crez, revigorat acum, Dumnezeu este Unul, bucurându-se de o autoritate supremă inclusiv asupra destinului oamenilor. În al doilea rând, fiind transcendent, „orice ființă este despărțită de Dumnezeu de o prăpastie de netrecut”⁸, astfel că orice încercare de a pătrunde sensul destinului individual ar fi imposibilă. Pare un Dumnezeu tiranic, dar în realitate, transcendența absolută a acestuia suspendă de la bun început orice considerații teologice sau morale de acest fel. Sensul rămâne opac omului. De aceea, orice strădanie metafizică menită a-l dezvălui este inutilă și implicit amorală.

Calvinismul apărea astfel, ca și luteranismul de altfel, ca o ruptură nu doar formală față de creștinismul oficial, ci și de esență, din moment ce nega complet rolul sacramentelor, cultivând un individualism aspru, dimpreună cu uciderea în om a oricăror tensiuni lăuntrice, stări interioare complexe și prea personale. Numai că dacă la Luther, eliberarea de păcat, improbabilă prin recursul la Biserică, este

⁷ *Ibidem*, p. 115.

⁸ *Ibidem*.

totuși posibilă printr-o autentică pioșenie în singurătate, la calviști în schimb, acest lucru este imposibil în orice condiții.

O astfel de morală austeră, lipsită de sensibilitatea Evului Mediu, a fost destul de străină spiritului european elenizat. În „Istoria Angliei”, scriitorul francez Andre Maurois prezintă și el destul de sugestiv fenomenul puritanismului (varianta calvinismului englez) din țara lui Shakespeare ca pe unul atipic pentru lumea europeană, apreciind că „viața spirituală a Angliei pe vremea sfinților constituie unul din fenomenele cele mai surprinzătoare ale istoriei”⁹. Astfel, el înfățișează fascinantul spectacol în care „un întreg popor occidental a avut drept unică lectură, drept constituție și credință povestiri și poeme orientale vechi de câteva mii de ani”¹⁰. Prea preocupat de a recunoaște în el semnele harului, puritanul nu poate fi decât ostil plăcerilor. De aceea, „această doctrină care întunecă viața îi face foarte puternici pe cei care o profesează. Sacrificarea voluntară a tot ceea ce omul Renașterii numise plăcere sau fericire făurește ființe grave și curajoase. Au o frică atât de mare de păcat încât se străduiesc să fie soldați disciplinați, comercianți cinstiți, muncitori sânguincioși”¹¹.

Despre modul în care teoria predestinării, în fond a unicității și transcendenței lui Dumnezeu, a influențat spiritul capitalismului, transfigurându-se în el, Weber introduce o explicație interesantă. În acest sens, el consideră că nașterea capitalismului s-ar fi datorat mai degrabă înrăuririi date de continuatorii lui Calvin, decât sub impactul doctrinei lui Calvin însuși. Astfel, în vreme ce Calvin susținea că **nu** există semne care să certifice în vreun fel posesia grației, continuatorii săi considerau în schimb că tocmai **încrederea în propria mântuire este un semn al mântuirii**.

Numai pornind de la această idee ilicită, eretică, puritanii englezi au ajuns să vadă în munca aducătoare de profit sau în reușita în viață – un semn al posesiei grației, un semn al mântuirii, capabil să le redea seninătatea și încrederea. Tocmai de aceea, puritanilor le este conaturală austeritatea și seriozitatea în muncă, ca un fel de compensație la dura anxietate provocată de demonul îndoielii. Astfel, în locul bunăvoinței și caracterului consolatoriu proprii catolicilor, calvinii puneau „un mare accent pe munca profesională neobosită ca mijloc excelent de dobândire a încrederii în sine”¹². Calvinismul pune astfel accent pe de o parte pe munca rece, cinstită, aducătoare de profit, ca „asceză pur laică”, ca metodă de disciplinare permanentă și riguroasă a simțurilor, de autocontrol și de alungare a oricărei tentații; iar pe de altă parte, ca modalitate practică de exorcizare a spaimelor legate de sensul destinului personal (considerând că reușita în viață este un semn al posesiei grației).

Acest argument a fost explicat mai pe larg de către Weber, fiind îndeobște mai bine cunoscut. El este însă unul mai degrabă subiacent, stând sub semnul minoratului. Adevăratul argument al legăturii profunde dintre etica protestantă și

⁹ Andre Maurois, *Istoria Angliei*, București, Editura Orizonturi, p. 427.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 428.

¹² Max Weber, *op.cit.*, p. 122.

spiritul capitalismului este însă unul cu mult mai subtil și mai complex, căruia Weber însuși nu-i acordă suficientă atenție, deși îl intuiește.

Acest argument forte pleacă tocmai de la postulatul specific calvin al unicității și transcendenței absolute ale lui Dumnezeu. Astfel, dacă Dumnezeu este Unul, transcendent și atotputernic, atunci „Universul este predestinat să servească numai preamăririi de sine a lui Dumnezeu și numai acesteia”¹³. Punând astfel accent pe ideea predestinării, **calvinismul tindea să vadă în om un simplu instrument, prin mijlocirea căruia Dumnezeu își desăvârșește lucrarea în lume. Omul nu mai este deci un scop în sine, ci un simplu mijloc. Scopul omului nu mai este astfel unul personal, atenția nu mai este absorbită de lumea lui interioară și de raportul său cu Dumnezeu prin intermediul sacramentelor, ci în calitate de mijloc, de instrument, scopul său devine unul impersonal și rațional – lucrarea lui Dumnezeu –, atenția fiindu-i captată exclusiv de exterior. De aceea, tot ceea ce este util edificării acestei lucrări este și moral, o datorie sfântă și o dovadă a credinței în atotputernicia divină**, credo în care recunoaștem spiritul sau substratul principiului utilitarist al școlii liberale (ecuația **bine egoist => bine social-moral**).

Totodată, dacă Dumnezeu este transcendent, atunci nu stă în puterea omului să pătrundă sensul lucrării acestuia. Ca atare, datoria supremă a omului este să se dedice exclusiv vieții sociale, muncii și profitului în folosul său și implicit al comunității. Orice întrebare metafizică, orice sustragere de la această datorie sfântă este inutilă și deci a-morală. Mai mult chiar, oricine se consideră posesorul unor adevăruri absolute ori recipientul unor revelații pe care le opune lumii vizibile ca proiect ideal, nu poate fi tratat decât ca un răzvrătit împotriva ordinii firești dorită de divinitate, adică ca un i-moral și anarhist, ca un posedat de principiul răului. Ajungem astfel să cuprindem inclusiv primul argument al lui Weber, potrivit căruia numai prin munca calculată, rece, aducătoare de profit, puritanul dovedește că servind lucrării divine el își face datoria față de Dumnezeu, potolindu-și astfel propriile lui spaime legate de sensul destinului personal.

Acest argument vrea să spună în mare, că dacă destinul lumii este hotărât de Dumnezeu și nu de către om, atunci orice facem noi, ca oameni, în întâmpinarea acestui măreț destin nu poate fi decât implicit un lucru bun. Utilitatea sau eficacitatea practică capătă astfel valoare dublă, atât morală, cât și religioasă. Altfel spus, este vorba de o religiozitate „etico-rațională” cum o numea Weber, în care **utilitatea practică devine un criteriu al eficacității participării la sacru**. Proiectul luteran izbândește astfel pe deplin. Noua lume are drept centru de greutate: etica utilitaristă sau etica lucrului bine făcut.

Weber lasă astfel să se înțeleagă că ecuația: **bine egoist => bine social-moral** este întemeiată pe un credo autentic. În această nouă lumină, teoria liberală apare doar ca rezultatul unor răstălmăciri filosofice târzii, în care spiritul originar este prea puțin transparent. Ca atare, eroarea gândirii liberal-pozitiviste consistă în

¹³ *Ibidem*, p. 119.

aceea că, afirmând identitatea etic-util, o vede ca o relație asimetrică, în care valoarea morală a unei fapte este decisă în ultimă instanță de utilitatea ei. Weber **menține această identitate dar, descoperindu-i spiritul ei autentic, răstoarnă decisiv raportul, plecând tocmai de la importanța precumpănitoare a eticului.**

Iată cele două concepții puse față în față:

Concepția răstălmăcită a capitalismului (utilitarismul):

a.1. Utilitatea socială a unei fapte decide moralitatea ei (un lucru „bun”, în sensul de eficace sau de util societății, devine automat: bun din punct de vedere moral).

b. 1. Această concepție este relativizantă, căci face din „utilul relativ” un criteriu al moralității sociale.

Concepția originală a capitalismului:

a. 2. Dimpotrivă, numai etica protestantă este aceea care asigură în mod apriori un caracter moral acțiunii utile sau eficace (un lucru bun din punct de vedere moral este neapărat un lucru util).

b. 2. Această concepție este una profund morală, căci identifică în doctrina calvină un reper cultural-axiologic al fenomenalității sociale, aparent arbitrar.

Drept exemplificare, analizând ideile primitive ale capitalismului ce încă mai păstrau spiritul original al calvinismului (de pildă, cele ale lui Benjamin Franklin și ale prezbiterianului Richard Baxter), Weber vrea să demonstreze caracterul **intrinsec moral** al goanei după profit. Conform lui Baxter¹⁴, acumularea de avere este o datorie sfântă iar circulația și mărirea exponențială a capitalului – un scop în sine, un lucru moral, bun, sieși suficient; după cum trândăvia, culcatul pe o ureche, luxul, distracția, adică tot ceea ce face din bani un mijloc, are o semnificație negativă. Așadar, banul are o dublă înfățișare: sfântă, când este dobândit pentru el însuși ca indicator al maturității, chibzuinței, seriozității, puterii de autocontrol, respectiv un chip demonic, atunci când devine un mijloc pentru satisfacerea unor interese frivole, lipsite de consistență în ochii lui Dumnezeu. Mentalitatea capitalistă face din câștigul bănesc un **scop în sine** și nu un mijloc, tocmai contrar egoismului, rapacității și oportunismului, așa cum apărea ea în urma denaturărilor ulterioare.

3. SPRE O NOUĂ DEFINIȚIE A CAPITALISMULUI. „*ETHOS-UL*” RESEMĂNĂRII

Folosindu-se de aceste gânduri ale lui Baxter și ale altor puritani, Weber arată că spiritului capitalismului autentic îi este conaturală o religiozitate etico-rațională, în care valoarea nu mai este prescrisă tradițional ca în epoca premodernă, ci este constitutivă acțiunii concrete, fără să se reducă însă la aceasta (atâta vreme cât burghezul are conștiința unui anumit sens care îl transcende). Cu alte cuvinte, dacă în societățile tradiționale lumea valorii este distinctă de lumea muncii și a interesului, considerată indiferentă din punct de vedere etic, și chiar imorală – când acțiunea era orientată spre câștig –, o dată cu epoca modernă se petrec două mari

¹⁴ *Ibidem*, p. 159 și urm.

inversiuni de sens: **a.** este valorizată **lumea**, adică natura în calitate de natură, ca existență în sine, închisă, sieși suficientă și ca expresie a principiilor rațional-abstracte; și **b.** este valorizat **lumescul**, adică spațiul social definit abstract în spiritul raporturilor juridice raționale, a raporturilor comerciale libere și într-un mediu de legitimitate propice urmăririi interesului sau acumulării de capital. Cu alte cuvinte, în trecut valorile erau prescrise religios ca fiind anterioare și transcendente omului, iar interesul era tolerat doar în a doua instanță, doar după ce „legea” a fost în prealabil respectată. Însă o dată cu epoca modernă, tocmai datorită faptului că **sensul este impenetrabil**, nu ne rămâne decât lumescul și lumea ca lucrare a lui Dumnezeu. Astfel, dacă în trecut existența era bipolară, adică se desfășura pe două dimensiuni: o axă fixă a valorilor morale, respectiv o axă variabilă a vieții concrete, o dată cu modernii, universul uman este conceput aplatizat, obligat adică să translateze pe o unică dimensiune, în care cele două axe ajung să coincidă, prin **includerea utilului în sfera eticului, a binelui egoist în cel social-moral**. De aceea, la puritan tocmai „metodica rațională a întregului său mod de viață”¹⁵ se legitima prin sine însăși, fiind vorba deci de o coincidență și de o subordonare a acțiunii raționale în finalitate față de acțiunea întemeiată pe valoare.

Or, este paradoxal că astfel tocmai ceea ce caracterizează capitalismul – raționalitatea, calculul obiectiv, discernământul rece și eliminarea oricăror elemente subiectiv-culturale – are în mod profund o origine culturală. Prin aceasta, ne întoarcem practic pentru a reafirma importanța precumpănitoare a spiritului și culturalului asupra a tot ceea ce în aparență este rațional și non-cultural. Precizăm faptul că aici, „culturalul” nu este luat în sensul psihologist-iraționalist al lui Dilthey sau Spengler, ci mai degrabă în sensul dat de către Husserl: ca formă specifică de spiritualitate, ca *eidos* sau ca dispoziție intențională a conștiinței¹⁶.

Ducând mai departe viziunea husserliană, constatăm că autonomia economicului și procesul istoric de secularizare a vieții sociale nu sunt decât orientări spirituale sau repere valorice, existente *apriori* în esența doctrinei calvine. Ca atare, autonomia economicului și interesului, secularizarea vieții publice și alte fenomene caracteristice lumii moderne, nu mai apar ca realități în accepțiunea naturalist-istorică a cuvântului, ci doar în calitate de „sens”, de predispoziție a conștiinței sau de orientare a ființei. De aceea, nu putem vorbi de o logică a interesului sau a adevărului științific, transcendentă vieții, universală și care s-ar fi împlinit pe sine o dată cu lumea capitalistă. Vorbim în schimb de o **teleologie imanentă spiritualității moderne**, în care „raționalul”, „economicul”, „naturalul” n-au o valabilitate intrinsecă, ci doar în imanența unei ființe specifice a capitalismului. În concluzie, acțiunea rațională mânată de interes nu este valabilă în ea însăși, așa cum credeau utilitariștii clasici, ci numai întrucât „raționalul” a fost intenționat ca fiind valabil, adică a fost confirmat, atestat de către ființa spirituală a capitalismului.

¹⁵ Max Weber, *Sociologia religiei*, București, Editura Teora, 1998, p. 249.

¹⁶ Vezi Edmund Husserl, *Criza umanității europene și filosofia*, București, Editura Paideia, 1997.

Imaginea eroică a capitalistului ni se impune astfel cu mai multă forță. **Crezul său esențial este acela al existenței sensului, dar totodată al perfecte lui impenetrabilități.** Astfel, cum nici un rest spiritual nu-i mai rămâne omului, tot ceea ce îmbrățișează el este **lumea lui Dumnezeu**, produsul ne-spiritual al spiritului, care se obiectivează, se impersonalizează, se scutură de orice subiectivism posibil. O astfel de lume impersonală este lumea muncii raționale, a forțelor și entităților abstracte, străine și uneori ostile omului. Este în fond lumea deștilor, a realităților pozitive și a *laissez faire*-ului, neutră axiologic și golită de sens. Iar dacă Nietzsche înregistra lumea ca pe o lume dezolantă, nihilistă, acest lucru nu se datora faptului că valoarea a murit, ci doar pentru că ea s-a ascuns, s-a camuflat în util, continuând să rămână totuși vie acolo.

Tocmai de aceea, „laicizarea” lumii trebuie privită întotdeauna cu anumite rezerve. În fapt, ea ascunde o concepție profund religioasă, crezul monoteismului absolut, al transcendenței valorii și a sensului. Astfel, la originile sale, poziția burgheziei nu este una anti-umanistă, cum afirmau criticii, ci mai curând una **ne-umanistă**, în care rolul omului se estompează până la nimicnicie în fața puterii absolute a lui Dumnezeu. Atitudinea lui poate fi sintetizată în acel mic aforism al lui Wittgenstein, care ne sfătuiește, referitor la lucrurile despre care nu putem vorbi, că e mai bine să păstrăm tăcerea. Această tăcere ascunde astfel o recunoaștere tacită, un strigăt mut, anume un mod unic, fără precedent în istorie, de respect față de valoare.

În fond, spiritul practic, cumpătarea, **realismul** ieftin al omului capitalist, îngustimea pozitivistă și vocația lui tehnologică, refuzul său conștient de a-și transcende condiția socială, mărturisesc cu toate despre un mod de viață ascetic prin care burghezul înțelege să-și oculteze neliniștile și angoasele metafizice. „Ethosul” capitalist cultivă cumpătarea, obediența, sângele, integrarea cuminte în ordinea firii, perseverența „mediocră”, ca mijloc ascetic și verificat de a stăvili marile pasiuni ale trecutului, de a stinge pornirile anarhice, patosul mistic, revoluționar, exaltările și excesele de conștiință. Axul central al capitalismului devine praxeologia și tehnologia, adică „etica” lucrului bine făcut; o „etică” mică și lipsită de glorie, dar menită a sublima simțul moral excesiv într-o direcție practică, cum ar fi de pildă cunoașterea pozitivă și de tip tehnic, pe cât posibil a solidelor, a lucrurilor grosolane și neutre care nu implică nici un angajament metafizic. Capitalismul este astfel o continuă disciplinare a simțurilor, un creuzet al realismului rece, în care prisosul de conștiință, vocația jertfei, hipertrofierea simțului moral, patosul anarhic și eshatologic, arderea pe altarul idealului unei lumi mai bune, toate acestea tind să fie domolite, domesticite și recanalizate înspre o cunoaștere neutră a lumii, înspre o iubire calmă a lucrurilor și oamenilor, în fine, spre o bucurie cumpătată a vieții. Identificabil în teoria liberală clasică a *laissez faire*-ului, acestui spirit ascetic capitalist îi repugnă orice formă de utopism sau mit politic. În esență, această concepție nu vrea nimic mai mult decât ca lucrurile să fie lăsate să evolueze de la sine, în mod natural. Această formă de naturalism capitalist este adversarul cel mai puternic al oricăror manifestări anarhiste, utopiste sau

istoriciste, care se întemeiază tocmai pe identificarea unui sens transcendent care ar cuprinde și unifica toate formele de existență.

În această nouă viziune, capitalismul înseamnă deci mai puțin spirit întreprinzător și dinamic, cât mai degrabă o raționalitate resemnată, rece, birocratică și tehnologică, în ciuda argumentelor contrare susținute de Werner Sombart, un alt mare teoretician al burgheziei. Căci, în esență, capitalismul nu este nimic mai mult decât o „etică” a resemnării în ultimă instanță. Resemnarea este conaturală, ca să spunem așa, capitalismului, căci într-o lume în care sensul este transcendent și inaccesibil, cea mai bună cale este **acceptarea lumii așa cum este**. Această resemnare în fața Providenței este identică aproape, așa cum spunea Pascal Bruckner¹⁷, cu hegelianismul.

Dacă însă Hegel își sublima și proiecta întreaga revoltă personală în necesitatea istorică, el rămânând în mod profund un anarhic și un revoltat, predecesor al tuturor anarhicilor moderni, liberalismul în schimb este în mod naiv atașat de această idee a unui Dumnezeu transcendent care dictează ritmul istoriei.

Tocmai pornind de la aceste considerații, ceea ce Bruckner deplângea ca decadentă a lumii burgheze sau ca resemnare în fața sorții, prin intermediul culturii hedonice, nu este deloc un accident istoric sau un efect pervers al lumii capitaliste. Dimpotrivă, noi ne găsim în fața unei **necesități**, a unei consecințe logice a „ethosului” resemnării. Toate aceste pâghii ale culturii hedonice, prin care omul vechi, intolerant, războinic, barbar și fanatic, este transformat într-un om nou și într-un cetățean indulgent, nu sunt decât rezultatul unei resemnări burgheze care și-a epuizat toate resursele – „Luați pe acești nebuni ai lui Dumnezeu, extremiștii, puneți-le în mâini o mașină, un supermarket în apropiere, și-i veți vedea devenind mieluți”¹⁸. Noua societate a consumului, care stinge complet pornirile anarhice și îi îmblânzește pe indivizi, asigurându-le confortul și satisfăcându-le cele mai mărunte plăceri, pare să fie expresia cea mai elocventă a acestei domesticiri și resemnări în fața istoriei. Lumea democratică tocește astăzi toate convingerile, aruncând de o parte idealurile. „Toleranța cere fiecăruia să-și retragă certitudinile”¹⁹. Căci dacă convingerea autentică este intolerantă, atunci toleranța apare numai pe un teren asanat de convingeri. Astăzi, nici măcar credința fanatică în rațiune nu mai există. Rațiunea a subminat într-atât de mult credința, încât s-a anihilat pe sine, lăsând în loc numai superstiția, gustul iraționalului, al senzaționalului și al inexplicabilului. Trebuie să vedem deci, în această lume, însemnul unei culturi a resemnării duse cu tenacitate până la capăt, al unei sinucideri spirituale în masă. Se pare că această epocă „foiletonistică” a epuizat toate resursele culturale ale lumii capitaliste, căci o societate care se închide în sfera confortului, a nivelului crescut de trai, a foamei de informație satisfăcută prin mass-media, nu mai este în stare să trezească nici un ideal, condamnându-i pe oameni la un fel de pieire spirituală lentă.

¹⁷ Vezi Pascal Bruckner, *Melancolia democrației. Cum să trăiești fără dușmani?*, București, Editura Antet.

¹⁸ Pascal Bruckner, *op. cit.*, p. 86

¹⁹ *Ibidem*, p. 133

PROBLEME ALE SOCIOLOGIEI JURIDICE WEBERIENE

ION VLĂDUȚ

Max Weber, sociologul german care, prin fundamentarea sociologiei comprehensiv-explicative, a exercitat o uriașă influență asupra sociologiei contemporane, a avut contribuții valoroase și în aria sociologiei dreptului, determinându-i pe cercetătorii acestui domeniu să-i ofere un loc de onoare, alături de Émile Durkheim, Eugen Ehrlich ș.a., printre fondatorii tinerei discipline sociologice. Vasta sa cultură pluridisciplinară de jurist, sociolog, economist, istoric și filosof, precum și bogata sa experiență politică (la Berlin a fost membru al Dietei Municipale, deputat al Dietei Prusace și în Reichstag) și deloc neglijabilă în sfera dreptului (a fost numit în Comitetul german de armistițiu de la Versailles și în Comitetul însărcinat cu redactarea Constituției de la Weimar, fiind unul dintre redactorii acesteia) i-au conferit lui Weber o înaltă competență în cercetarea sociologică a dreptului, fapt ce i-a permis să obțină rezultate remarcabile pe tărâmul sociologiei juridice, pe atunci în proces de constituire.

În cea de a doua parte a lucrării sale enciclopedice *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Economie și societate*), publicată postum în 1922, în trei volume, Max Weber a dedicat acestei discipline un amplu capitol, intitulat *Wirtschaft und Recht* (*Economie și drept*), pe care l-a subintitulat chiar *Rechtssoziologie* (*Sociologia dreptului*). Dar, problematica sociologiei juridice weberiene nu poate fi redusă la capitolul amintit; ea este cuprinsă în numeroase alte lucrări și studii pe care reputatul sociolog german le-a scris în domeniile sociologiei, istoriei, filosofiei, economiei, politologiei și metodologiei științelor sociale.

Dacă *Rechtssoziologie* a fost redactată între anii 1911-1913, ea reprezintă „fructul” câtorva cercetări anterioare pe care Weber le-a desfășurat asupra unor probleme specifice sociologiei juridice¹. Mai întâi, nu trebuie uitat faptul că el era de formație jurist și a debutat cu o carieră universitară ca *Privatdozent* la Berlin, unde a predat dreptul comercial. De fapt, încă de la începuturile activității sale științifice, el a dovedit interes față de raporturile reciproce dintre drept și societate. Stau mărturie în acest sens atât dizertația sa de doctorat asupra societăților comerciale din Evul Mediu, intitulată *Entwicklung des Solidaritätsprinzips und des Sondervermögens der offenen Handelsgesellschaft aus den Haushalts und Gewerbevereinigungen in den italienischen Städten* (Evoluția principiului solidarității speciale a societății comerciale deschise în cadrul uniunilor meșteșugărești bugetare din orașele italiene),

¹ Jacques Grosclaude, *Introduction*, în Max Weber, *Sociologie du droit*, Introduction et traduction par Jacques Grosclaude, Presses Universitaires de France, Paris, 1986, p.14-15.

cât și alocuțiunea sa relativă la relațiile dintre dreptul public și privat și istoria rurală romană, pe care acesta, sub titlul *Die rumänische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats und Privatrecht* (Istoria agrară română și importanța ei pentru dreptul privat și dreptul public), a susținut-o în vederea obținerii postului de *Privatdozent*, și în care candidatul scotea în evidență existența unei legături dialectice între nevoile economice și instituțiile de drept.

Preocupările lui Weber privitoare la problematica sociologiei juridice reies cu pregnanță și din alte acțiuni și studii importante ale sale. În primul rând, avem în vedere conducerea de către acesta a cercetării empirice asupra condițiilor socio-economice ale țăranilor din Prusia Orientală și asupra selecției și adaptării forței de muncă în industria germană. Rezultatele acestei cercetări au fost consemnate într-o lucrare de mare amploare, publicată în 1892 sub titlul *Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Gebiet, Schriften des Vereins für Sozialpolitik* (Condițiile socio-economice ale lucrătorilor agricoli din ținutul de la est de Elba. Scrieri ale Asociației pentru Politică Socială). În această lucrare, care s-a bucurat de succes în epocă, Max Weber a pus în evidență declinul vechiului regim agrar stabilit de către junkeri. Având scopul de a propune reforme legislative, cercetările respective pot fi considerate fără nici o îndoială, cercetări socio-juridice prelegislative.

În al doilea rând, menționăm recenzia făcută de Weber lucrării lui Philippe Lotmar, *Der Arbeitsvertrag* (Contractul de muncă – 1902), referitoare la contractul de muncă. În al treilea rând, avem în vedere critica extrem de severă pe care sociologul german a făcut-o în 1907 lucrării lui Rudolf Stammler, „*Überwindung der materialistischen Gesichtsauffassung* (Depășirea concepției materialiste asupra istoriei). De asemenea, trebuie să ținem seama și de importantul său studiu intitulat *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie; III Verhältniss zur Rechtsdogmatik* (Despre câteva categorii ale sociologiei comprehensive; III Raportul cu dogmatica juridică) și publicat în 1913 în revista „Logos”.

În sfârșit, ne referim la celebrul său discurs *Politik als Beruf*² (tradusă în limba română sub titlul *Politica, o vocație și o profesie*) ținut în iarna anului 1919 la inițiativa studențimii liberale din München în perioada tulburărilor revoluționare ce au avut loc în Germania după primul război mondial, când socialiștii și viitorii comuniști încercau să pună mâna pe putere prin mijloace politice și militare, instaurând, pentru foarte scurt timp, o republică „sovietică” în Bavaria. Max Weber, considerat cel mai reputat politolog din acea vreme, a rostit acest discurs în fața studenților, care au fost deosebit de activi în acele mișcări sociale. În discursul său, care conține, în esență, practic toate ideile de bază ale operei politice weberiene (definirea celor trei tipuri „pure” ale conducerii politice, descrierea celor două tipuri de etică politică – aceea a convingerilor și aceea a responsabilității, analize detaliate și imparțiale ale vieții politice din diferite timpuri și din diferite țări etc.), exegeții operei lui Max Weber au identificat și unele idei ce pot fi incluse în sociologia sa juridică. Ele se referă la problema statului ca „unică sursă a

² Vezi: Max Weber, *Politica, o vocație și o profesie*, București, Editura Anima, 1992, traducere din limba germană în limba română de Ida Alexandrescu după *Politik als Beruf*, von Max Weber, zweite Auflage, München und Leipzig, Verlag von Duncker&Humboldt, 1926.

«dreptului» la exercitarea constrângerii»³, la problema „dominației în virtutea «legalității»»⁴ sau la aceea referitoare la „juriștii de formație universitară»⁵. Ulterior rostirii acestui discurs, Max Weber și-a completat textul în vederea publicării, și acesta a văzut lumina tiparului prima dată în 1919.

Toate aceste preocupări, ca și alte contribuții ale sale risipite în varii lucrări, studii și articole, ne conduc la concluzia că *Rechtssoziologie* este departe de a reprezenta o lucrare izolată în opera weberiană; ea constituie, mai degrabă, sinteza și probabil punctul culminant al cercetărilor sale sociologice asupra dreptului, cercetări inițiate încă din vremea debutului activității sale științifice și continuate asiduu până în perioada redactării, între anii 1911 și 1913, a lucrării sale de căpătâi în domeniul sociologiei juridice⁶.

1. RAPORTURILE DINTRE DOGMATICA JURIDICĂ ȘI SOCIOLOGIA JURIDICĂ ÎN CADRUL ȘTIINȚEI DREPTULUI

În concepția lui Max Weber, știința juridică cuprinde două ramuri distincte: *dogmatica juridică* și *sociologia juridică*⁷.

Dogmatica juridică se ocupă de normele de drept și de sensul logic corect ce trebuie atribuit expresiilor lor lingvistice. *Sociologia juridică*, dimpotrivă, este preocupată de comportamentele oamenilor, de acțiunile acestora raportate la norme și de semnificațiile pe care aceștia le conferă normelor de drept. Altfel spus, dogmatica juridică se ocupă de ideal, de ceea ce trebuie să fie (*Sollen*), de validitatea ideală, pe când sociologia juridică se ocupă de ceea ce este (*Sein*), de acțiunile concrete, de devenirea reală, de validitatea empirică.

Când se vorbește despre „drept”, „ordine juridică”, „reguli de drept” trebuie să fim atenți spre a face distincție între punctul de vedere juridic și cel sociologic. Iată cum vede Max Weber această distincție: „Juristul de profesie se întreabă ce are valoare juridică din perspectiva ideilor, problema pentru el este de a ști care este semnificația, altfel spus, sensul normativ care trebuie atribuit logic unei anumite construcții lingvistice dată ca normă juridică. Sociologia se întreabă ce se întâmplă, de fapt, în comunitate: există, într-adevăr, șansa ca indivizii care participă la viața comunitară și printre ei mai ales cei ce dețin o doză socialmente importantă de influență efectivă asupra acestei activități comunitare (aluzie la juriști și funcționari – *n.n.*) să considere subiectiv că anumite prescripții trebuie respectate și se comportă în consecință, adică își orientează activitatea în conformitate cu aceste

³ Max Weber, *Politica, o vocație și o profesie*, ed. cit., p. 8-9.

⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁵ *Ibidem*, p. 22-23.

⁶ Jacques Grosclaude, *op. cit.*, p.15.

⁷ Albert Brimo, *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'état*, A. Pedone, Paris, 1968, p.388; Renato Treves, *Sociologia del diritto. Origini, ricerche, problemi*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1993, p.147-148, și Philippe Raynaud, *Préface*, în Max Weber, *Sociologie du droit*, ed.cit., p. 8-9.

norme”⁸. Astfel, după Max Weber, juristul are de-a face cu determinarea conținutului sensului obiectiv logic corect al propozițiilor juridice, în timp ce sociologul, dimpotrivă, are de-a face cu o acțiune între ale cărei elemente determinante se află în mod natural semnificațiile pe care oamenii le conferă sensului care în mod tradițional este atribuit dreptului de creatorii lui și, în special, sensului pe care ei înșiși îl atribuie propozițiilor juridice și în funcție de care își orientează comportamentul.

Dacă pe jurist îl interesează sensul logic corect al propozițiilor dreptului, pe sociolog îl interesează șansa de realizare a acestora în funcție de sensul și semnificațiile subiective pe care indivizii le atribuie acestor formule juridice. Aceste presupoziii legale, ce fac parte dintr-un drept pozitiv, pot fi perfecte din unghiul de vedere al juristului, însă sociologul constată că în cadrul unei comunități există posibilitatea ca anumiți indivizi să considere, în mod subiectiv, anumite norme ca valabile și, în consecință, să-și orienteze propria acțiune în conformitate cu ele, dar există și posibilitatea ca, de multe ori, comportamentele pe care le generează la unii membri ai acesteia, datorită sensului pe care ei li-l conferă, să fie departe de a se desfășura în conformitate cu ele. Pe sociolog, îl interesează în cel mai înalt grad tocmai conduita umană ce decurge din aceste norme.

În concluzie, Max Weber face o distincție netă între dogmatica juridică și sociologia dreptului, considerând că acestea au obiecte diferite de cercetare, prima ocupându-se, așa după cum am văzut, de ceea ce trebuie să fie (*Sollen*), de validitatea ideală, iar cea de a doua de ceea ce este (*Sein*), de validitatea empirică.

2. ORDINEA LEGITIMĂ. DREPTUL ȘI CONVENȚIA – FORME TIPICE ALE ORDINII LEGITIME

Concepția lui Weber asupra dreptului este strâns legată de concepția sa sociologică generală și se integrează în contextul mai larg al viziunii sale asupra ordinii sociale. După cum se știe, sociologul german reconstituie întregul edificiu social pornind de la activitatea individului. În concepția sa, individul, ca actor social, atribuie semnificații acțiunii sociale, adică se orientează după „sensurile vizate” de alți actori, astfel că existența trăită este un neconținut proces de semnificare, de atribuire de sensuri și de integrare a sensurilor în ansambluri semnificative. Astfel, societatea începe cu relația socială, adică cu faptul că indivizii își orientează reciproc comportamentul unii după alții. Cel mai adesea oamenii reacționează socialmente sub efectul unei constrângeri de care pot fi mai mult sau mai puțin conștienți. Aflându-se într-o astfel de situație, ei se supun unei *ordini legitime*. Sociologul german constată că ordinea socială se întemeiază pe credința în legitimitatea ei și atunci este recunoscută ca ordine legitimă și validă. Problema principală este aceea a gradului de acord sau dezacord cu ordinea dată, adică aceea a legitimității autorității. Când autoritatea este recunoscută (ca fiind validă) vorbim despre legitimitatea ei.

⁸ Max Weber, *Economie et société*, trad. în limba franceză, vol. I, Plon, Paris, 1971, p. 213.

M. Weber consideră că, în realitate, atitudinea de obediență a oamenilor este determinată de o serie de motivații interioare puternice („justificări interioare”), legate de „temeri sau speranțe – teama de răzbunare a puterilor magice sau a deținătorilor puterii, speranța într-o răsplată pe lumea cealaltă sau pe lumea aceasta –, precum și de interese de tot felul”⁹. Punându-și problema legitimității obedienței umane, în spiritul metodologiei sale comprehensiv-explicative, Weber ajunge la trei tipuri „pure” ale legitimității: dominația „tradițională”; dominația „charismatică” și dominația în virtutea „legalității”. În studiul său *Politica, o vocație și o profesie*, autorul face o descriere succintă, dar clară, a acestora, după cum urmează: „Justificări interioare, respectiv: temeiuri ale *legitimității* unei dominații – ca să începem cu aceasta – există, în principiu, trei. Există, în primul rând, autoritatea eternului «de altă dată», a *datinii* consfințite ca fiind calea cea bună prin însăși imemoriala vechime a practicării sale și prin deprinderea pe care aceasta a creat-o. Este vorba aici de o dominație «tradițională» așa cum au exercitat-o patriarhii și principii dominatori de viță veche. Există, apoi, autoritatea dată de neobișnuitul har al unei persoane (charisma), adică de înzestrarea sa strict personală și de încrederea celorlalți în calitățile sale, în clarviziunea, eroismul sau talentele sale de conducător. Aceasta este dominația «charismatică» exercitată de profet sau în domeniul politicului – de conducătorul de oști sau de domnitorul ales, respectiv de marele demagog și șef de partid. Și, în sfârșit, există dominația în virtutea «legalității», în virtutea credinței în valabilitatea unui statut legal și a unei «competențe» efective, întemeiate pe reguli rațional elaborate, așadar o dominație bazată pe o atitudine de supunere în îndeplinirea îndatoririlor legale. Aceasta este dominația exercitată de «omul de stat» modern și de toți acei exponenți ai puterii ce i se aseamănă”¹⁰. Ca toate celelalte tipuri ideale și tipurile „pure” de legitimitate se întâlnesc, desigur, foarte rar în realitatea socială. Însă, „aceste tipuri de legitimitate – precizează autorul – alături de temeiurile lor interioare, sunt de o importanță capitală pentru structura formei de dominație”¹¹.

Rățiunile pentru care indivizii se supun unei ordini sociale, ceea ce el numește „validitatea ordinii”, sunt în număr de patru: „în virtutea tradiției: validitatea a ceea ce a existat dintotdeauna; în virtutea unei credințe de ordin afectiv (prin excelență emoțională): validitatea noii revelații sau a exemplarității; în virtutea unei credințe raționale în valoare: validitatea a ceea ce este socotit valabil în absolut; în virtutea unei prescripții pozitive în a cărei legalitate se crede”¹².

Prin urmare, celor două fundamente clasice ale autorității normei de drept (caracterul rațional și caracterul imperativ), Max Weber le adaugă alte două fundamente posibile: conformitatea cu o cutumă sau cu o revelație și exemplaritatea. În concluzie, vorbim de legitimitatea unei ordini sociale atunci când este recunoscută ca validă.

⁹ Max Weber, *Politica, o vocație și o profesie*, ed. cit., p. 9.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Max Weber, *Economie et société*, vol. I, ed. cit., p. 36.

În concepția weberiană, formele tipice ale ordinii sociale sunt *dreptul* și *convenția*. Astfel, dreptul este acea ordine legitimă a cărei validitate este garantată exterior prin șansa unei constrângeri (fizice sau psihice) pe care o instanță umană, special instituită în acest scop, poate să o exercite asupra membrilor săi, pentru a-i face să o respecte sau pentru a pedepsi orice infracțiune¹³. Deci, în spiritul gândirii weberiene, dreptul reprezintă o regulă care are o „șansă” de a fi respectată prin constrângere în funcție de sensul și semnificațiile subiective pe care indivizii le atribuie acesteia. Referindu-se la garantarea validității dreptului prin constrângere, Weber considera că: „În trecut, diferitele uniuni politice – începând cu cele tribale – au cunoscut ca instrument normal constrângerea fizică. Astăzi, însă, va trebui să spunem că statul este acea asociere umană care își arogă (cu succes) dreptul de a avea, în granițele unui anumit teritoriu – și acest teritoriu face parte din caracteristicile sale –, *monopolul asupra constrângerii fizice legitime*. Căci, în prezent, specific este faptul că tuturor uniunilor celorlalte, precum și persoanelor individuale, dreptul de a recurge la constrângerea fizică le este acordat numai în măsura în care statul le cedează acest drept, statul constituind unica sursă a «dreptului» în exercitarea constrângerii”¹⁴.

În concluzie, în concepția lui Weber, ceea ce distinge dreptul de orice altă ordine socială este existența unui aparat de constrângere, iar în zilele noastre „monopolul asupra constrângerii fizice legitime” îl deține statul. Având o astfel de viziune asupra dreptului, pe care el o prezintă ca fiind cea mai adecvată din punct de vedere empiric, Weber se îndoiește că trebuie să fie atribuit caracterul de drept acelor manifestări normative care, îndeobște, sunt numite drept cutumiar, întrucât acest sistem de reguli este lipsit de caracteristica decisivă a dreptului: existența unui grup special instituit care să garanteze, dacă este cazul, respectarea lor. Dacă prin teoria constrângerii Weber se apropie de concepția durkhemiană a juridicității, el se deosebește, de acesta prin accentuarea rolului deținut de „activitatea unei instanțe umane” ce presupune intrarea subiecților în jocul constrângerii¹⁵.

În concepția lui Weber, o ordine poartă numele de convenție (*Konvention*) atunci când „validitatea sa este garantată exterior prin șansa că dacă se depărtează de ea în interiorul unui grup determinat de oameni, se expune la o reprobățiune (*Missbilligung*) generală și practic perceptibilă”¹⁶. Deși în cazul convenției nu există un grup de oameni a căror ocupație specializată să fie aceea de a aplica o sancțiune, încălcarea acesteia este neîndoielnic sancționată prin reprobățiunea generală pe care cel vinovat o primește din partea grupului. Astfel, pentru un individ, numai dreptul și convenția reprezintă forme tipice ale ordinii legitime. Dimpotrivă, sociologul german nu acordă statutul de ordine conduitelor pe care el le numește obicei (*Brauch*) sau cutumă (*Sitte*). Și aceasta pentru motivul că nici

¹³ *Ibidem*, p. 33.

¹⁴ Max Weber, *Politica, o vocație și o profesie*, ed. cit., p. 8.

¹⁵ Jacques Grosclaude, *op. cit.*, p.17-18.

¹⁶ Max Weber, *Economie et société*, vol. I, ed. cit., p. 32.

obiceiul, nici cutuma nu sunt obligatorii și nu sunt sancționate din exterior. Iată două exemple concrete la care Weber face apel spre a demonstra diferențele dintre convenție, pe de o parte, și obicei, respectiv, cutumă, pe de altă parte: în zilele noastre există obiceiul de a consuma la micul dejun o serie de alimente care sunt precizate într-o manieră aproximativă, dar nu există nici o obligație în a lua o astfel de masă și a consuma anumite categorii de alimente. În schimb, felul de a ne îmbrăca sau de a ne comporta în societate, deși a luat naștere dintr-o cutumă (*Sitte*), nu mai este astăzi o cutumă, ci într-o bună măsură a devenit o convenție (*Konvention*). Ca atare, încălcând o astfel de reglementare, vom risca să suferim reprobarea (*Missbilligung*) grupului.

În concluzie, în concepția lui Weber, numai dreptul și convenția reprezintă ordini legitime tipice, statut ce nu poate fi conferit obiceiului și cutumei.

3. RAPORTURILE DINTRE ECONOMIE ȘI DREPT

După cum am văzut, în lucrarea fundamentală a lui Max Weber, *Wirtschaft Und Gesellschaft* (*Economie și societate*) capitolul destinat sociologiei juridice este intitulat chiar *Wirtschaft und Recht* (*Economie și drept*). Cu privire la raportul dintre cele două realități sociale, sociologul german preciza faptul că dreptul, în cadrul societății, nu garantează numai interese de natură economică, ci cuprinde în sfera garanțiilor sale o largă paletă de interese, de la cele mai elementare, cum sunt cele care privesc securitatea individului, până la cele mai înalte, de genul celor care vizează onoarea persoanei. El considera că, din punct de vedere teoretic, garantarea de către stat a dreptului nu este absolut necesară pentru desfășurarea fiecărui fenomen economic fundamental, dar funcționarea unei economii moderne nu se poate lipsi de o reglementare juridică corespunzătoare, reglementare care este posibilă numai în condițiile unei organizări statale.

În contextul aceleiași problematice, M. Weber aprecia că chiar dacă raporturile economice se schimbă rapid, în anumite condiții, o normă de drept poate să rămână neschimbată. Sau invers, o reglementare juridică ce vizează un anumit raport economic poate să fie schimbată fără ca schimbarea respectivă să afecteze derularea relațiilor economice. În concepția sa, societatea capitalistă, caracterizată printr-o organizare economică modernă, este reglementată de un drept propriu, dreptul formal și rațional. Făcând apel la dreptul privat, M. Weber a încercat să demonstreze că elaborarea dreptului formal și rațional a favorizat economia capitalistă. Însă, elaborarea și aplicarea acestui tip de drept a dat naștere, după cum constata chiar autorul, și unor efecte neașteptate, neprevăzute, unor efecte perverse cum le-am numi noi astăzi într-o terminologie promovată de sociologul francez Raymond Boudon. Este vorba despre manifestarea unei anumite tendințe de schematizare coercitivă a existenței umane. Referindu-se la un exemplu concret, M. Weber pune în evidență caracterul formal al libertății unui lucrător de a încheia un contract de muncă. Acesta fiind constrâns de găsirea unui loc de muncă, nu va dispune nici de cea mai mică libertate în ceea ce privește condițiile

angajării sale. Condițiile vor fi impuse, într-o manieră unilaterală, de patron, de întreprinzător, de cel care face angajarea.

4. DEOSEBIRILE DINTRE DREPTUL PRIVAT ȘI DREPTUL PUBLIC

O deosebire esențială dintre acestea o reprezintă, după M. Weber, faptul că în timp ce dreptul privat este legat de economie, dreptul public este legat de politică. Opiniile cu privire la dreptul privat se situează în sfera mai largă a ideilor sale despre raporturile dintre drept și economie sau, și mai exact, în aceea a ideilor sale referitoare la raporturile dintre dreptul formal și dreptul rațional, pe de o parte, și organizarea economică modernă a societății capitaliste, pe de altă parte. M. Weber releva faptul că, datorită schimbărilor care au avut loc în viața economică modernă, ca urmare a amplificării schimbului de mărfuri, a creșterii puternice a comerțului în cadrul economiei, s-au produs schimbări și în viața juridică a societății, unde contractul a căpătat o importanță și o extindere din ce în ce mai mari. Sociologul german constată faptul că, datorită schimbărilor produse, dreptul societăților comerciale tinde să substituie relațiilor de fraternitate, relațiile de afacere, iar statutului personal, contractele. El aprecia că această schimbare a permis dezvoltarea inițiativei și extinderea întreprinderilor, fără ca acest proces să afecteze profund drepturile patrimoniale ale indivizilor.

Pentru caracterizarea dreptului public, pe care îl leagă de viața politică a societății, M. Weber face apel la conceptul de putere legitimă. El identifică și descrie, așa după cum am văzut, trei tipuri ideale de putere legitimă: *puterea charismatică* (bazată pe calitățile excepționale ale unor indivizi); *puterea tradițională* (fundamentată pe forța tradițiilor, a cutumelor) și *puterea legitimă* (putere cu caracter rațional, care are ca fundament credința cetățenilor în legalitatea normelor statuate și în dreptul celor care dețin puterea de a conduce potrivit acestor norme). Pentru Weber, tipul cel mai pur de putere legală este acela exercitat de un aparat administrativ birocratic, de o administrație pur birocratică.

În sociologia sa juridică, sociologul german a făcut, de asemenea, referiri la *dreptul pozitiv* și *dreptul natural*, drept ce nu poate fi exclus din preocupările acesteia atâta timp cât servește ca normă de comportament pentru indivizii din anumite comunități. Pozițiile lui M. Weber față de dreptul natural sunt nuanțate. Pe de o parte, el îi constată declinul sub presiunea pozitivismului juridic aflat într-o ascensiune irezistibilă, dar provizorie: „Pozitivismul juridic – scria el – pare să fie pentru moment într-un progres irezistibil. Dispariția vechilor concepții de drept natural a anulat orice posibilitate de a conferi dreptului demnitate supraempirică în virtutea virtuților sale imanente”¹⁷. Iar, pe de altă parte, autorul surprinde transformarea dreptului pozitiv sub influența dreptului natural: „Pentru clasele care se ridică împotriva ordinii existente invocarea «dreptului natural» a fost întotdeauna mijlocul de a legitima pretențiile lor de creatori de drept, în măsura în

¹⁷ M. Weber, *Sociologie du droit*, ed. cit., p. 217.

care acestea nu se pot fundamenta pe revelație sau pe norme religioase pozitive [...] Toate dogmele naturaliste au influențat de o manieră mai mult sau mai puțin semnificativă în același timp creația și descoperirea dreptului. Unele au supraviețuit condițiilor economice ale apariției lor și au constituit un element autohton în dezvoltarea dreptului”¹⁸.

Aceleași rațiuni, potrivit cărora dreptul pozitiv și cel natural reprezintă norme de comportament ale indivizilor din anumite colectivități, l-au determinat pe M. Weber să ia în considerație atât *dreptul obiectiv*, care, pentru sociologul german, este constituit din ansamblul regulilor cărora trebuie să li se supună fără nici o distincție toți membrii unui grup atunci când acesta face parte dintr-o ordine juridică generală, cât și *drepturile subiective*, pe care le vede sub forma posibilităților pe care le are individul de a face apel la aparatul de coercițiune pentru a-și apăra interesele sale materiale și spirituale. De fapt, apărarea acestor interese a reprezentat unul dintre motoarele raționalizării dreptului în civilizația occidentală.

Totodată, M. Weber face constatarea că opoziția dintre dreptul public și dreptul privat, ca și aceea dintre dreptul obiectiv și dreptul subiectiv nu poate fi observată decât în tradiția dreptului occidental¹⁹.

Toate aceste distincții, după cum observa Albert Brimo, sunt într-un anumit fel doar „prealabile” amplei analize a fenomenului de raționalizare a dreptului, care domină concepția lui Weber cu privire la evoluția dreptului²⁰.

5. RAȚIONALIZAREA PROGRESIVĂ A DREPTULUI

În lucrările sale *Etica protestantă și spiritul capitalismului* și *Economie și societate*, Max Weber avansează, susține și argumentează teza potrivit căreia, în opoziție cu procesele care guvernează societățile tradiționale, societatea occidentală modernă este dominată de procesul raționalizării care controlează marile sfere ale activității sociale. Este vorba de un amplu proces social a cărui esență constă în aceea că totalitatea activităților desfășurate în cadrul societății se desprind de autoritatea tradiției sau a sacrului pentru a urma logica eficacității și a calculului. Procesul de raționalizare se manifestă evident prin fenomene de genul calculului, opțiunii strategice, autonomizării și specializării funcțiilor, universalizării și formalizării activităților sociale etc. Acest amplu și complex proces social avea să cuprindă economia, statul, orașul, știința, dreptul, arta, religia etc., adică întreaga societate capitalistă occidentală, și să se constituie în trăsătura ei distinctivă în raport cu alte societăți anterioare sau contemporane acesteia. Descriind o lume în care simțul rațiunii tindea să devină din ce în ce mai mult o nouă „religie” a vieții, concomitent cu atrofierea sensului sublim al sentimentului,

¹⁸ *Ibidem*, p. 209.

¹⁹ Georges Gurvitch, *Problèmes de la sociologie du droit*, în *Traité de sociologie*, Tome second, publié sous la direction de Georges Gurvitch, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, p.181.

²⁰ Albert Brimo, *op. cit.*, p. 389.

Weber constata nivelarea valorilor și egalizarea indivizilor, fără a susține sau condamna în vreun fel acest proces social aflat în continuă expansiune. Amplu și de mare complexitate, procesul de raționalizare cuprinde, după cum am văzut, și dreptul, care în măsura în care enunță reguli deduse logic din principii, deosebindu-se astfel de dreptul charismatic, cutumiar sau subiectiv, capătă tot mai mult caracteristica raționalității.

De altfel, la Max Weber procesul de raționalizare a dreptului reprezintă fenomenul dominant al evoluției acestuia²¹. „Ceea ce ne interesează în mod special aici – scria Weber – sunt căile și destinele raționalizării dreptului, dezvoltarea calităților sale «juridice» astăzi specifice”²². Dar, spre a înțelege mai bine procesul de raționalizare a dreptului în decursul evoluției sale istorice, trebuie să abordăm mai întâi o altă temă a sociologiei juridice weberiene, și anume aceea a distincției fundamentale pe care sociologul german o face între dreptul formal și cel material. Astfel, o lege are caracter formal dacă poate fi dedusă logic dintr-un sistem de noțiuni și propoziții juridice primare. Dreptul formal este deci un sistem ale cărui norme au fost create exclusiv pe calea logicii juridice, fără a se face apel la alte elemente exterioare acestuia.

O lege este considerată materială dacă normele sale au fost elaborate în conformitate cu datele economiei, politicii, moralei etc. În consecință, dreptul material este un sistem de norme creat pe baza elementelor extrajuridice. Acest dublu caracter al dreptului, formal și material în același timp, reprezintă un obstacol în calea raționalizării sale totale, deoarece între cele două forme există antagonisme de neînlăturat. Desigur, nu poate fi vorba de existența unui drept exclusiv formal în realitatea socială, întrucât chiar conceptele juridice cele mai abstracte, cum ar fi cel de proprietate, spre exemplu, își află sorgintea, deși foarte îndepărtată și multiplu mediată, în situații sociale concrete. Pe de altă parte, este evident faptul că nici un drept exclusiv material, aflat la discreția situațiilor sociale schimbătoare, nu poate exista, pentru că în acest fel s-ar ajunge până la urmă la negarea dreptului însuși. De altfel, în realitatea socială a dreptului nu vom putea identifica niciodată un drept pur formal sau un drept pur material, ci numai un drept „mixt”, ce conține în doze diferite atât elemente de natură formală, cât și elemente de natură materială, un drept preponderent formal, dar care cuprinde și elemente materiale, sau un drept preponderent material cu inserții de natură formală.

Luând în calcul combinația dreptului formal și a dreptului material cu dreptul rațional și dreptul irațional și aplicând propria sa metodă de cercetare, Max Weber distinge patru tipuri ideale de drept:

1. Dreptul material și irațional, care are la bază liberul arbitru al legislatorului și sentimentul personal al judecătorului, fără să țină seama de norme generale. Un exemplu tipic pentru un astfel de drept îl reprezintă justiția înfăptuită de cadiu – judecătorul musulman – care decide după propria lui inspirație, fără a face apel la norme și precedente.

²¹ *Ibidem*.

²² Max Weber, *Economie et société*, vol. I, ed. cit., p.141.

2. *Dreptul material și rațional*, care se caracterizează prin aceea că legislatorul și judecătorul decid pe baza unei cărți sfinte (spre exemplu, *Coranul*) sau făcând apel la imperative etice, la reguli de oportunitate utilitară etc.

3. *Dreptul formal și irațional*, cu care avem de a face atunci când legislatorul și judecătorul își formulează deciziile pe baza unei norme care evită rațiunea, apelând la revelație, pe recurgerea la oracole sau alte forme asemănătoare.

4. *Dreptul formal și rațional*, apare atunci când legislatorul și judecătorul iau hotărârea pe baza precedentului judiciar și în funcție de normele statuate și codificate, formalizându-și decizia pe baza conceptelor abstracte create de gândirea juridică²³.

Cele patru tipuri ideale ale dreptului i-au permis lui Weber să distingă patru stadii istorice de dezvoltare a acestuia²⁴. Într-o descriere succintă, redăm mai jos stadiile amintite, cu precizarea că acestea reprezintă doar tipuri ideale care, evident, nu se regăsesc în realitatea istorică în stare pură:

1. *Dreptul profeților și al magilor*. Acesta se prezintă ca o revelație charismatică a dreptului de către profeți și magi. În acest stadiu, dreptul reprezintă un obiect de divinație (de ghicire), de prezicere de către profeți sau magi inspirați de gândirea divină. Prin urmare dreptul primitiv are un caracter charismatic. În cadrul acestui drept, sancțiunea se exprimă sub forma unei porunci a lui Dumnezeu. Reprezentativ pentru acest prim stadiu al dreptului este *Decalogul* revelat lui Moise de către Dumnezeu. Dar exemplele pot fi continuitate cu oracolele babiloniene sau helenistice, druizii galezii, preoții fetiști africani etc. Dreptul charismatic are un caracter formal, deoarece legitimitatea sa este fondată pe ritualuri și de sacralitatea anumitor gesturi sau acte (*manucapio* cere, spre exemplu, ca cel care cumpără să atingă obiectul cu mâna). Rezolvarea fiecărui conflict presupune o soluție proprie, cu excepția cazurilor în care unele tipuri de conflict au fost reglementate dintotdeauna pe baza unei tradiții divine de genul: „Cum a poruncit (rânduit) Dumnezeu”. Tocmai necesitatea de a se adresa lui Dumnezeu este aceea care a imprimat dreptului o anumită doză de formalism, fapt ce a reprezentat primul aspect de raționalizare a acestuia.

2. *Dreptul notabilităților judiciare*. Acest drept reprezintă stadiul creației și descoperirii empirice a dreptului prin magistrați care aplică soluția precedentului judiciar. Reprezentanții cei mai tipici ai notabilităților judiciare sunt jurisconsultul roman și judecătorul englez. Ei se situează la nivelul concretului, concepând dreptul ca o serie de probleme ce trebuie rezolvate, cauze izvorâte în cea mai mare parte a lor din practica judiciară. În Roma antică, spre exemplu, unde procesul comporta două faze (*in jure*, ce cădea în responsabilitatea pretorului, organizator al procesului și *apud judicem*, ce intra în atribuțiile judecătorului), pretorul și judecătorul erau obligați să țină seama de avizul jurisconsultilor, care aveau

²³ Max Weber, *Economie et société*, vol. I, ed. cit., p.14,16 și J. Freund, *La rationalisation du droit selon Max Weber*, în „Archives de Philosophie du Droit”, tome XXIII, 1978, p. 89-90.

²⁴ Max Weber, *Economie et société*, vol.II, ed.cit., p.221; Albert Brimo, *op.cit.*, p.389-391 și Jacques Grosclaude, *op.cit.*, pp.22-23.

misiunea de a sfătui părțile aflate în litigiu. Max Weber considera că aceștia din urmă, jurisconsulții, vor deveni „notabilitățile robei”. În felul acesta a apărut cazuistica judiciară care a dus la accentuarea procesului de sistematizare și raționalizare a dreptului.

3. Dreptul puterilor teocratice sau princiare. Apariția puterilor teocratice și princiare în procesul de dezvoltare a comunităților politice mai mari a avut ca rezultat încercarea acestora de a elibera dreptul de iraționalismul său primitiv. Astfel, Weber vorbește despre „preocuparea prințului și a puterii clericale de a conferi jurisprudenței un caracter rațional în conținutul și forma sa”, precum și despre afirmarea „tendinței” de a elimina mijloacele iraționale din proceduri și de a sistematiza dreptul material²⁵. În această încercare, puterile teocratice aveau să fundamenteze dreptul pe etica religioasă, iar cele princiare pe rațiuni de stat.

Exemple reprezentative pentru acest tip de drept pot fi identificate în diferitele forme ale dreptului sacru și legislația princiară a secolului al XVIII-lea. Prințul și înalta autoritate religioasă intervin în procedura judiciară spre a evita deciziile care le-ar pune în cauză propria lor voință și în scopul de a asigura un anumit echilibru. Așa după cum constata Max Weber, „Efortul de raționalizare apare în *jus honorarium* și mijloacele de procedură din Antichitate, în capitulațiile regilor franci, în inovațiile de procedură ale regilor englezi și ale Lordului Cancelar și în procedura inchiuzională a Bisericii catolice”²⁶. Toate acestea aveau să contribuie mult la creșterea raționalității atât sub aspect material, cât și formal a dreptului. Astfel, în măsura în care sunt introduse și respectate principiile generale ale unei religii, ale unui sistem politic sau ale rațiunii de stat, asistăm de fapt la un proces de raționalizare materială a dreptului. În același timp, regele și papa au creat condiții pentru apariția unor funcționari din ce în ce mai specializați în domeniul dreptului. În felul acesta s-a ajuns la codificarea și secularizarea dreptului, la creșterea raționalității acestuia, operă în care dreptul canonic, care a susținut ideea dreptului natural și a justiției, a jucat un rol important.

4. Dreptul formal și material raționalizat prin opera juriștilor de profesie. Extinderea activității comerciale și dezvoltarea birocrăției în cadrul societății moderne occidentale au impus apariția juriștilor specializați. „Nevoile crescânde de experiență și de cunoștințe profesionale din partea practicienilor dreptului și, prin aceasta, impulsul către raționalizarea dreptului în general își au aproape întotdeauna originea în importanța crescândă a comerțului și a celor care participă la el, căci în acest domeniu se ivesc mereu probleme noi, a căror rezolvare necesită în mod obligatoriu o formație profesională, adică rațională”²⁷.

Sub influența juriștilor de formație universitară, dar și a dreptului natural, în acest stadiu al evoluției sale, dreptul capătă o accentuată raționalitate formală și materială. Juriștii profesioniști, formați în universități de prestigiu, caută să

²⁵ Max Weber, *Sociologie du droit*, ed.cit., p.162.

²⁶ *Ibidem*, p.163.

²⁷ *Ibidem*, p.141.

concilieze exigențele formale, impuse de logica juridică, cu cerințele materiale (protecția libertăților individuale și a interesului social) izvorâte din realitățile economice, morale, religioase etc. ale vieții sociale. Acest stadiu a început în secolul al XVIII-lea și se continuă chiar și în zilele noastre, manifestându-se ca o tendință de renunțare la cazuistică pentru a crește logica internă, fără excluderea punctelor de vedere extrajuridice, de genul echilibrului de interese, echilibrului social etc.

După Weber, munca legislativă este formal raționalizată în măsura în care faptele juridice importante sunt determinate prin intermediul unei interpretări logice semnificative și apoi, în conformitate cu acesta din urmă, se formează concepte juridice aplicate sub formă de reguli abstracte²⁸. Altfel spus, în acest stadiu dreptul capătă o raționalitate formală intrinsecă, de natură logică, fiind exprimat sub forma regulilor, cu ajutorul conceptelor abstracte create de gândirea juriștilor de formație universitară. Dar tot în acest stadiu, dreptul dobândește și o raționalitate formală extrinsecă, prin faptul că se atribuie o semnificație juridică actelor concrete (spre exemplu, un contract nu este valabil decât dacă ia forma scrisă).

Și, în fine, dreptul, ajuns în ultimul stadiu de dezvoltare, capătă o raționalitate materială generată de faptul că face apel la principii furnizate de o ideologie politică, morală sau religioasă.

Pe această cale, în condițiile civilizației occidentale moderne apare un drept sistematic, universal și rațional care se impune în fața obiceiurilor locale și a raporturilor de implicare personală din societățile precapitaliste.

Sociologia juridică a lui Max Weber se încheie prin formularea, destul de neașteptată pentru gândirea promotorului metodei tipologiei calitative și discontinui în sociologie, a unei legi de evoluție generală a dreptului, lege al cărei enunț se prezintă astfel: „Împărțită în stadii teoretice de dezvoltare, evoluția generală a dreptului și a procedurii merge de la revelația divină a dreptului de către «profeții dreptului» la crearea și descoperirea empirică a dreptului de către personalitățile robei (crearea dreptului prin jurisprudență și antecedente judiciare), iar de aici la impunerea dreptului de către *imperium*-ul laic și puterile teocratice și, în sfârșit, la elaborarea sistematică și specializată a dreptului pe baza jurisdicției care se dezvoltă prin formația literară și logică formală ca operă savantă (a unor juriști profesioniști). Astfel, calitățile formale ale dreptului au evoluat în cadrul procedurii primitive de la combinarea unui formalism condiționat de magie și o iraționalitate condiționată de revelație, cu un eventual ocol spre raționalitate, cu scop de ordin material și nu formal condiționată de elemente teocratice și patrimoniale, către o raționalizare și sistematizare logică crescând datorate specializării juridice și, de aici – dacă privim lucrurile din exterior – către o sublimare logică și o rigoare deductivă sporite ale dreptului și, în sfârșit, către o tehnică rațională perfecționată a procedurii”²⁹ După cum se vede, în pofida neîncrederii sale în ceea ce privește marile sinteze istorice, nici Max Weber nu a

²⁸ Jacques Grosclaude, *op. cit.*, p. 23.

²⁹ Max Weber, *Sociologie du droit*, ed. cit., p. 221-222.

rezistat tentației de a împărți evoluția dreptului în „stadii de dezvoltare”, care merg de la dreptul charismatic al profeților la dreptul notabilității judiciare, iar de aici la dreptul puterilor teocratice și princiare, pentru a ajunge, în final, la dreptul formal și material raționalizat, creat de juriști de formație universitară, parcurgând astfel un proces de raționalizare progresivă.

Nu trebuie uitat, însă, faptul că „stadiile de dezvoltare” weberiene rămân totuși fidele principiilor sale metodologice și, în consecință, acestea nu sunt decât „tipuri ideale” cu care este indicat să comparăm realitatea, fără a avea totuși nici o garanție că aceasta va fi conformă cu ceea ce așteptăm de la ea³⁰.

6. „STATUL MAJOR” AL DREPTULUI

După cum constată exegeții operei lui Max Weber, sociologia sa juridică nu se limitează la studiul normei juridice; ea își extinde cercetarea și asupra acelor actori sociali care, sub o formă sau alta, prin activitatea lor, se ocupă de problemele dreptului³¹.

Tratând multiplele aspecte ale activității „statului major” sau ale „personalului dreptului”, altfel spus, ale muncii tuturor agenților umani, șeful charismatic, judecătorul, juristul de formație universitară investiți de societate cu misiunea de a asigura respectarea normelor de drept și sancționarea celor care le încalcă, sociologul german și-a adus o contribuție remarcabilă la cercetarea profesiilor juridice – problemă capitală a sociologiei dreptului. Acest „stat major al dreptului” avea să se afle în ipostaze diferite în decursul istoriei societății umane, în funcție de epocile pe care aceasta avea să le parcurgă. În linii foarte generale, făcând abstracție de anumite interferențe sau efecte remanente ale anumitor tipuri, evoluția personalului dreptului s-a făcut de la tipul irațional al societăților primitive (profetul, șeful charismatic), la tipul rațional al societății moderne din Europa Occidentală (juristul de formație universitară). În cunoscutul său discurs *Politica, o vocație și o profesie*, Max Weber, trecând în revistă „politicienii profesioniști” după „tipurile lor principale”, vorbește despre „cler”, „literații de formație umanistă”, „nobilimea de curte”, „mica nobilime de la țară și rentierii citadini” și „juriștii de formație universitară”. Iată cum descrie sociologul german procesul de apariție și rostul celor din urmă: „O a cincea pătură, proprie Occidentului și, în special, Europei continentale, a fost de o importanță capitală pentru întreaga structură politică a acesteia: juriștii de formație universitară. Imensa influență a dreptului roman, așa cum a fost el ajustat de statul birocratic al perioadei romane târzii, s-a manifestat atât de pregnant datorită faptului că pretutindeni revoluționarea sistemului politic în sensul dezvoltării sistemului rațional a fost făcută de juriștii cu școală. Chiar și în Anglia, deși acolo marile corporații naționale de juriști au frânat preluarea dreptului roman. În nici o parte a lumii nu poate fi găsit un fenomen analog. Cu toate implantările de gândire juridică rațională

³⁰ Philippe Raynaud, *op. cit.*, p.12.

³¹ Jacques Grosclaude, *op. cit.*, p.15.

În școala Indiană Maimânsâ și cu toată cultivarea gândirii juridice antice în Islam, năpădirea gândirii juridice raționale de diferitele forme ale gândiri teologice nu a putut fi oprită. În primul rând, procedura judiciară nu a fost complet raționalizată. Acest lucru a putut fi realizat numai prin preluarea jurisprudenței romane antice – a acestui produs întru totul specific al unei formațiuni politice, devenite, dintr-un oraș-stat, putere mondială –, de către juriștii italieni, în acel «*Usus modernus*» al pandectiștilor și canoniștilor Evului Mediu târziu și în acele teorii ale dreptului natural născute din gândirea juridică și cea creștină, secularizate ulterior. Acest raționalism juridic și-a găsit reprezentanți de seamă printre podestații italieni, printre juriștii regali francezi, făuritori ai instrumentelor formale de subminare a dominației seniorilor prin puterea regală, printre canoniștii și teologii adepți ai dreptului material din conciliarism, printre juriștii de curte și cavalerii învățați ai principilor de pe continent, printre membrii acelei «*nobless de robe*» a parlamentului francez și, în fine, prin avocații de pe vremea Revoluției. Fără acest raționalism juridic, formarea statului absolutist, pe de o parte, și Revoluția, pe de altă parte, ar fi fost de neînchipuit. Parcurgând protestele parlamentelor franceze sau caietele stărilor generale din secolul XVI până în 1789, găsești peste tot același lucru: spiritul juriștilor. Și dacă treci în revistă profesiile membrilor Convenției franceze, găsești – deși toți au fost aleși conform aceleiași legi electorale – doar un singur proletar, foarte puțini întreprinzători citadini și, în schimb, o mulțime de juriști de toate felurile, fără de care ar fi fost absolut de neimaginat acel spirit specific ce i-a animat pe acești intelectuali radicali și care a pătruns în toate proiectele lor³².

Tot în celebrul său discurs ținut în iarna revoluției din 1919, pe lângă sublinierea rolului pe care „juriștii de formație universitară” l-au avut în revoluționarea sistemului politic în sensul dezvoltării statului rațional în Occident și în special în Europa continentală, Max Weber subliniază și importanța avocaților pentru democrația modernă. „Avocatul și democrația modernă – aprecia reputatul sociolog – sunt de atunci două lucruri inseparabile. De altfel, avocații, în sensul nostru, ca o categorie cu statut modern, există, iarăși, numai în Occident din Evul Mediu încoace. Ei au apărut din «pledoaria» procedurii juridice formaliste germane sub influența raționalizării proceselor»³³.

7. IMPACTUL METODEI COMPREHENSIVII INTERPRETATIVE A SEMNIFICAȚIILOR INTERNE ALE CONDUITELOR SOCIALE ASUPRA SOCIOLOGIEI JURIDICE

Aplicarea în sociologia dreptului a metodei de cercetare profesate de Weber s-a dovedit deosebit de benefică pentru această tânără ramură a sociologiei. Dacă la începutul secolului XX, în special în Franța, sub influența lui Durkheim și Duguit, sociologia dreptului s-a bazat pe reducerea obiectivistă a dreptului la necesitățile „funcționale” ale societății, sociologia juridică a lui Max Weber pune, dimpotrivă,

³² Max Weber, *Politica, o vocație și o profesie*, ed. cit., p.22-23.

³³ *Ibidem*, p. 23.

pe primul plan principiul *individualismului metodologic* și reafirmă prioritatea *comprehensiunii* asupra explicației în științele sociale. Dacă există o anumită unitate în istoria dreptului, ea se bazează pe constanța anumitor forme de activitate, în mod universal răspândite în societățile umane³⁴.

Răspunzând exigenței metodologiei sociologice weberiene de a înțelege semnificațiile subiective ale acțiunii actorilor sociali în domeniul sociologiei dreptului, sociologul va avea de cercetat semnificația normei juridice. Desigur, și juristul cercetează sensul unei norme, dar dacă el este interesat de ceea ce aceasta ar *trebui să fie*, sociologul, în schimb, vrea să știe ceea ce ea *a fost*. Pentru sociolog este important, deci, să știe cum este înțeleasă o normă de către indivizi și cum se repercutează ea în conduitele lor sociale. Sociologul consideră dreptul ca un *dat* pentru a-l examina și a-i înțelege semnificația.

Consacrându-se cercetării semnificațiilor subiective ale normelor de drept, metodologia weberiană are în vedere atât cercetarea sensului pe care indivizii simpli îl dau unei reguli de drept, cât și studiul interpretării comprehensive a dreptului de către slujitorii acestuia (judecători, avocați, notari).

Benefică pentru sociologia dreptului se dovedește și cea de-a doua exigență a metodologiei weberiene – aceea a explicației cauzale –, pentru realizarea căreia sociologul german a creat acel instrument specific sociologiei sale: *ideal-tipul*. Pentru sociologia juridică este un ideal-tip, de exemplu, dreptul charismatic dacă acesta este formulat de către profeți sau magi. Ideal-tipul servește la surprinderea aspectului original al fiecărui fenomen pentru a facilita punerea sa în relație cauzală; el este, așadar, un element de inteligibilitate.

De asemenea, încercările lui Weber din toate marile sale scrieri metodologice de înlăturare a unei iluzii speculative (hegeliene) – aceea a unei deducții a realității sociale din conceptele științifice³⁵, s-a concretizat în indicarea procesului de *defetșizare* a categoriilor științifice prin revenirea la activitățile care le-au dat naștere. Ceea ce în mod sigur distinge sociologia dreptului de dogmatica juridică este faptul că, în timp ce aceasta din urmă pleacă de la concepte care fac adesea să apară realitatea socială sub formă de „structuri reificate”, sociologia juridică comprehensivă încearcă, dimpotrivă, să regăsească în spatele unor categorii juridice („stat”, „asociație” etc.), activitatea care constituie sensul acestora³⁶. „Concepte ca cele de «stat», de «asociație», de «feudalitate» sau altele asemănătoare desemnează, într-o manieră generală, din punctul de vedere al sociologiei, categorii reprezentând forme determinate ale cooperării umane; sarcina sa rezidă în a le reduce pe acestea la o activitate «comprehensibilă», ceea ce vrea să zică, fără nici o excepție, că se referă la activitatea indivizilor izolați care participă la acestea”³⁷.

³⁴ Philippe Raynaud, *op. cit.*, p.11.

³⁵ De exemplu, iluzia marxistă a „determinismului” economic ce i-a condus pe reprezentanții acestei doctrine la ideea negării importanței faptelor neeconomice (cum ar fi și cele juridice) sau la concluzia că acestea ar fi simple consecințe ale factorilor economici.

³⁶ Philippe Raynaud, *op. cit.*, p.11.

³⁷ Max Weber, *La sociologie comprehensive*, în *Essai de la théorie de la science*, trad., Plon, Paris, 1965, p. 345.

Referindu-se la metoda weberiană a comprehensiunii interpretative a semnificațiilor interne, bazată pe construcția tipurilor ideale, un cercetător de talia lui Georges Gurvitch aprecia că aceasta s-a dovedit „extrem de fructuoasă” pentru sociologia dreptului, înlăturând „ultimele obstacole în constituirea unei sociologii juridice,”³⁸ și deosebit de favorabilă pentru reconcilierea și colaborarea dintre sociologia juridică și filosofia dreptului³⁹.

Sociologia dreptului profesată de Max Weber merită toată atenția din partea juriștilor întrucât le-a deschis larg porțile spre sociologia comprehensivă. Și aceasta mai ales în cazul unui foarte mare sociolog și excelent jurist, care și-a fundamentat întreaga problematică sociologico-juridică pe o excepțională erudiție și solide cunoștințe tehnice, cum în mod fericit s-au petrecut lucrurile în ceea ce-l privește pe sociologul german⁴⁰.

Abordând însă sociologia juridică weberiană dintr-o perspectivă critică, G. Gurvitch, nu ascunde faptul că rezultatele acesteia i se par mult mai modeste decât acelea obținute de sociologul german în alte ramuri ale sociologiei (de pildă, față de cele din aria sociologiei religiei)⁴¹. Iată, pe scurt, principalele limite ale sociologiei juridice a lui Max Weber, în viziune gurvitchiană⁴²: **1.** tendința frapantă a sociologului german de a utiliza sociologia dreptului pentru a justifica dogmatismul „logicii juridice” și formalismul normativist al dreptului; **2.** inacceptabilitatea pentru sociologie a definiției pe care Weber o dă dreptului (regulă care are o șansă de a fi îndeplinită prin constrângere); **3.** insuficienta subliniere a corelației funcționale dintre tipurile de drept pe care le-a stabilit și tipurile precise ale societății globale cărora acestea le aparțin; și **4.** alunecarea sa neașteptată spre o „lege” a evoluției dreptului.

La rândul său, Albert Brimo îi reproșă lui Max Weber „un anumit confuzionism” ce caracterizează expozeul său, deficiență ce ține însă de supraabundența documentării autorului⁴³. În alți termeni, aceeași opinie o are și Jean Carbonnier care vorbește despre faptul că sociologia weberiană a dreptului „era lipsită de claritate pentru mulți juriști”⁴⁴.

În pofida unor limite reale ale sociologiei juridice weberiene, meritul său în constituirea tinerei discipline sociologice este incontestabil. De aceea, nu există studiu sau lucrare de istoria sociologiei juridice care să nu-i confere lui Max Weber un loc de seamă printre precursorii, iar cele mai multe dintre ele, printre fondatorii sociologiei dreptului. O dovadă a valorii contribuțiilor sale în aria acestei ramuri a sociologiei o constituie și influența pe care sociologul german a exercitat-o nu numai în Germania, dar și în S.U.A. și, de acolo, în Japonia⁴⁵.

³⁸ Georges Gurvitch, *Éléments de sociologie juridique*, Edition Montaigne, Paris, Aubier, 1940, p.19.

³⁹ *Ibidem*, p.124.

⁴⁰ Albert Brimo, *op. cit.*, p. 399.

⁴¹ Georges Gurvitch, *Problèmes de sociologie du droit*, ed.cit., p.183.

⁴² *Ibidem*, p.183-184.

⁴³ Albert Brimo, *op. cit.*, p. 394.

⁴⁴ Jean Carbonnier, *Sociologie juridique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978, p.134.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 133-134.

BIBLIOGRAFIE

1. BRIMO, ALBERT, *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'état*, A. Pedone, Paris, 1968.
2. CARBONNIER, JEAN, *Sociologie juridique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978.
3. GURVITCH, GEORGES, *Problèmes de la sociologie du droit*, în ***Traité de sociologie***, Tome second, publié sous la direction de Georges Gurvitch, Presses Universitaires de France, Paris, 1960.
4. GURVITCH, GEORGES, *Eléments de sociologie juridique*, Edition Montaigne, Paris, Aubier, 1940.
5. TREVES, RENATO, *Sociologia del diritto. Origini, ricerche, problemi*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1993.
6. WEBER, MAX, *La sociologie compréhensive*, în ***Essai de la théorie de la science***, trad., Plon, Paris, 1965.
7. WEBER, MAX, *Sociologie du droit*, Introduction et traduction par Jacques Grosclaude, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.
8. WEBER, MAX, *Economie et société*, trad. în limba franceză, vol.I, Plon, Paris, 1971.
9. WEBER, MAX, *Politica, o vocație și o profesie*, Editura Anima, 1992, traducere din limba germană în limba română de Ida Alexandrescu după *Politik als Beruf*, von Max Weber, zweite Auflage, München und Leipzig, 1926, Verlag von Duncker&Humboldt.
10. WEBER, MAX, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, după Max Weber, ***Die protestantische Ethik und der geist des Kapitalismus***, Verlag von J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1934, postfață de Ioan Mihăilescu, Editura Humanitas, București, 1993.

SOCIOLOGIA RELIGIILOR ÎN PERSPECTIVA WEBERIANĂ

MANUELA GHEORGHE

Motto: „Pentru a înțelege societățile, nu trebuie să ignorăm religiile acestora și metafizicile lor”.

R. Aron

Sociologia religiilor devine tema centrală a preocupărilor lui Max Weber începând abia cu a doua jumătate a vieții acestuia, în perioada de plină maturitate creatoare. A rezultat o operă socio-religioasă întinsă cantitativ, foarte diversă sub aspectul conținutului și de o incontestabilă profunzime a reflecției. „Max Weber este autorul unei opere științifice complexe ce cuprinde, în general, o reflecție fundamentală asupra organizării societății, și în particular, studiul unor aspecte importante ce privesc rolul pe care îl joacă religia”¹.

J. Pradés propunea următoarea sistematizare a acestui uriaș volum de lucrări: *O sociologie a religiei*, din care nu a reușit să scrie decât *Tipuri de organizări comunitare religioase*² și un alt set de scrieri cu caracter istoric și sociologic *Studii de sociologia religiilor*³ (1920), împărțite în următoarele categorii: **a.** eseurile *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (1905) și *Sectele protestante și spiritul capitalismului* (1906); **b.** *Etica economică a religiilor universale*⁴ (1916-1919).

Acestora li se adaugă monumentalul tratat *Economie și societate*⁵ (1922), „un tratat de sociologie generală, care privește o sociologie economică, o sociologie juridică, o sociologie politică și în sfârșit o sociologie religioasă”⁶.

Întregul său travaliu științific în domeniul sociologiei religiilor s-a realizat în perspectiva și pe temeiul a ceea ce Weber a numit *principiul neutralității axiologice a sociologului*. În viziunea lui Weber, concepte de maximă generalitate precum *Divin, Stat, Biserică, Volksgeist* (spiritul poporului) ar trebui să dispară, pentru că depășesc posibilitățile cunoașterii științifice moderne și obturează orice demers explicativ. Știința autentică, prin urmare, trebuie să se elibereze de prejudecățile și iluziile metafizice și să considere ca esențiale acele trăsături care

¹ În J. Pradés, *La sociologie religieuse chez Max Weber*, Paris – Louvain, Ed. Lauovlaer, 1966, p. 47.

² Titlul original: Max Weber, *Typen religiöser Vergemeinschaftung* în *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1922.

³ Titlul original: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Vierte, photomechanisch gedruckte Auflage*, Tübingen, J.C.B. Mohr, (Paul Siebeck) 1947.

⁴ Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, în volumul citat, nota 3.

⁵ Titlu original: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1922.

⁶ În R. Aron, *Les doctrines de la sociologie historique*, Paris, C.D.U., 1962, p. 234.

sunt prezente la toate religiile. Locul secund pe care îl ocupă conceptul de „divin” în definiția weberiană a religiei, cât și impresionantul comparatism religios al acestuia exemplifică, după părerea noastră, o atare viziune metodologică.

Astfel, un bun sociolog al religiilor trebuie să-și domine subiectivismul, să evite orice apologie sau aprecieri în legătură cu legitimitatea credinței și să se abțină de la orice diferențieri axiologice între religii. Respingând opinia că sociologul nu poate intra în profunzimea fenomenului religios fără să fie el însuși credincios decât cu riscul de a rămâne în afara *adevărului credinței*, Weber se definea ca fiind „insensibil la muzica religiilor” – formulare care nu trebuie dealtfel interpretată ca ateism, ci doar ca o premisă a idealului deontologic al profesiei de sociolog al religiilor, ideal asociat cu: „luciditatea”, „stăpânirea de sine” și „libertatea de spirit”.

Definind sociologia religiilor ca știință a conduitelor sociale inspirate de credințele religioase, sociologul german deschidea calea înțelegerii faptului că; **1.** fenomenele religioase nu se reduc la simpla experiență individuală a indivizilor și **2.** credințele și practicile religioase joacă un rol aparte în apariția și funcționarea societăților.

Prin modul în care Weber abordează sociologia religiilor se conturează o *sociologie comprehensivă*, care pune accentul pe rolul forțelor spirituale în istorie; o sociologie diferită atât de pozitivismul durkheimian, în care religia era o sublimare a societății, cât și de materialismul istoric al lui Marx, care postula religia ca simplu produs non-material al vieții materiale.

Teza înțelegerii religiei ca factor de schimbare socială și de transformare a societăților își are punctul de pornire în *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, în care argumentația explicativ-cauzală are ca scop principal să arate cum etica temporală a anumitor forme de protestantism a fost în mare măsură răspunzătoare pentru apariția structurii socio-economice a capitalismului modern.

Ca tip de organizare socială, capitalismul are o incidență spațială și istorică universală, forme incipiente de capitalism existând și în China, India, Roma antică, Babilon etc. „*Spiritul întreprinzător*, dorința de câștig bănesc cât mai mare nu are în sine nimic de-a face cu capitalismul. Această dorință a existat și există (...) în toate epocile, în toate țările lumii (...)”⁷. Este vorba însă de ceea ce Weber numește un „precapitalism modern” sau un „capitalism prădalnic”, neachizitiv în care setea de îmbogățire nu avea nici o fundamentare religioasă, era un simplu instinct de pradă. Ce anume a condus atunci la procesul de raționalizare economică? Răspunsul s-ar găsi în «etosul sui generis» (un anume fel de viață bazat pe anumite norme religioase) al primilor întreprinzători capitaliști europeni – etosul ascetic protestant; e vorba de „condiționarea apariției unei «mentalități economice»: a «etosului» unei forme economice, prin anumite conținuturi ale credințelor

⁷ Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 8.

religioase, și anume, pe baza exemplului legăturilor dintre etosul economic modern și etica rațională a protestantismului ascetic”⁸.

În demonstrația sa, Weber se inspiră din studiul lui Martin Offenbacher din 1901, privitor la repartitia diferențiată a funcțiilor ocupate de protestanți și catolici în landul Baden și anume o orientare preferențială a catolicilor spre munca artizanală și nespecializată, iar a protestanților spre munca specializată, manufacturieră. Analiza statistică profesională arăta, în consecință, că anumite regiuni din Germania (Baden în special), locuite cu preponderență de protestanți, sunt mai avansate economic, Weber constatând un „caracter predominant protestant al posesiunii de capital și al patronatului și o „participare relativ mai mare (...) a protestanților la proprietatea asupra capitalului”⁹. Aceste observații empirice îl conduc pe sociologul german la concluzia că anumite curente protestante, cele ascetice mai ales (calvinismul de la sfârșitul secolului al XVII-lea, pietismul, metodismul și sectele anabaptiste) au o înclinație deosebită pentru „raționalismul economic”, înclinație care trebuie căutată, în primul rând, în specificul lăuntric durabil al confesiunilor și nu numai în situația istoric-politică exterioară dintr-un moment sau altul”¹⁰.

Este vorba de etosul calvin (și nu de teologia calvină), etos pe care Weber îl analizează ca pe un tip ideal, opus și complementar etosului catolic tradițional. În opoziție cu tipul-ideal tradițional și cu viziunea acestuia asupra posibilităților de mântuire, (actele sacramentale, practicile expiatorii, indulgențele, faptele de milostenie, practicarea virtuților monahale separat de lume etc.), etosul protestant presupunea o viziune complet nouă, ce își trăgea seva din următoarele cinci comandamente ale Confesiunii de la Westminster (1647): **1.** Dumnezeu e absolut și transcendent, a creat lumea și o guvernează, dar spiritul limitat al omului nu îl poate sesiza; **2.** Dumnezeu a predestinat fiecărui om damnarea sau salvarea, iar această hotărâre divină nu poate fi modificată de om; **3.** Dumnezeu a creat lumea pentru propria sa glorie; **4.** datoria omului este să muncească pentru gloria lui Dumnezeu („ad maiorem dei gloriam”) și să creeze pe pământ regatul lui Dumnezeu; **5.** toate lucrurile pământești aparțin păcatului, iar salvarea este dată prin grația divină („Deo gratia”).

Sub impactul acestui nou tip de etos, religiozitatea occidentală va cunoaște o mutație substanțială: acceptarea cametei (diabolizată de Biserica catolică până în secolul al XIX-lea)¹¹, renunțarea la sacramente, la practica pomenilor. („Calvinismul a fost cel care a suprimat radical formele tradiționale ale carității. El a înlăturat în primul rând forma neplanificată a milei”¹²). Toate acesta vor conduce treptat la o raționalizare a atitudinii generale a protestantului față de lume. Este vorba de un etos

⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁹ *Ibidem*, p. 23.

¹⁰ *Ibidem*, p. 27.

¹¹ Vezi, în acest sens, Jacques Le Goff, *Negustorii și bancherii în Evul Mediu*, București, Editura Meridian, 1994, mai ales *Banii și viața*, București, Editura Erasmus, 1993, p. 4, unde autorul afirmă: „Formidabila polemică în jurul cametei constituie într-un fel «nașterea capitalismului»”.

¹² Max Weber, *Sociologia religiei*, București, Editura Teora, 1998, p. 219.

care are în centru teza predestinării prin care se exclude categoric orice posibilitate a omului de a modifica hotărârea divină și chiar de a ști măcar dacă ești sau nu printre cei aleși („electi”). Tot ce-i rămâne omului de făcut este, să-și îndeplinească vocația, datoria („Beruf”) spre gloria lui Dumnezeu. Apare o nouă concepție despre muncă, aceasta fiind investită cu valențe religioase, de asceză laică, ai cărei parametri etici sunt: rigoarea, simplitatea, hărnicia, rentabilitatea, succesul în afaceri. Acest tip nou de asceză și de etos au impulsivat apariția capitalismului modern, ale cărui trăsături ideal-tipice sunt: **1.** organizarea rațională a muncii libere și a producției; **2.** separarea întreprinderii „Betrieb” de gospodărie „Haushalt” și implicit separarea juridică a averii personale de patrimoniul întreprinderii; **3.** existența forței de muncă libere; **4.** existența unei birocratii formată din specialiști remunerați, care își exercită activitatea, fără implicare emoțională („raționalitatea birocratică”); **6.** progresul tehnic, calculul rațional și libera concurență¹³.

Un aspect, asupra căruia Weber a insistat nu de puține ori pe parcursul eseului, este acela că între fenomenul protestantismului și cel al capitalismului nu este o relație de la cauză la efect, cum reiese din unele interpretări excesive¹⁴. În chiar fraza de încheiere acesta preciza, încă o dată, că nu a intenționat să înlocuiască „interpretarea unilaterală «materialistă» a culturii și istoriei cu una spiritualistă la fel de unilaterală. Amândouă sunt deopotrivă posibile, dar ambele servesc la fel de puțin adevărului istoric”¹⁵.

Teza din *Etica protestantă și spiritul capitalismului* va fi perfecționată și extinsă în lucrarea *Sectele protestante și spiritul capitalismului*. Aici se lansează pentru prima dată distincția între „Biserică” și „Sectă” după criteriul tipului de apartenență religioasă („Kirchlichkeit”): impusă în cazul primeia, voluntară și exclusivă în cazul al doilea. Caracterul exclusivist al aderării și calificarea etică și religioasă a candidatului, probele religioase („Bewährung”) pe care acesta trebuia să le treacă, au stat la baza rolului social de excepție pe care sectele (asociațiile religioase) l-au jucat în America începutului de secol; un rol de vehicul al ascensiunii sociale, de sursă de legitimare socială și personală, de asistență socială mutuală.

Fără răspândirea și generalizarea calităților și principiilor comunităților protestante de tip sectar (un etos al individualismului, al anti-patriarhalismului și anti-autoritarismului) „capitalismul nu ar fi fost ce este astăzi” concluzionează Weber.

Comparatismul religios constituie o altă dimensiune semnificativă a operei socio-religioase weberiene. În cele trei volume care alcătuiesc *Etica religioasă a religiilor universale*: **I. Confucianismul și taoismul**, **II. Hinduismul și budismul** și

¹³ Apud. R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Editura Gallimard, 1967, p. 532.

¹⁴ Vezi Kurt Samuelsson, *Economie et religion. Une critique de Max Weber*, Paris, la Haye, Mouton Editeur, 1971.

¹⁵ Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 183.

III. Iudaismul antic, autorul aplică următoarea schemă de analiză: 1. face un studiu asupra structurii sociale a civilizației respective, 2. analizează etica economică subsumată principiilor doctrinare ale religiilor respective, 3. evaluează rolul acestora în organizarea socială. Weber nu-și propune să facă o expunere a teologiilor acestor religii, ci o analiză a sistemelor politice, economice, sociale, juridice, etico-religioase și înțelegerea modului în care acestea interacționează între ele, fără să se acorde preeminență vreuneia dintre ele. Sceptic față de orice exagerare, Weber precizează încă din „Introducere” că nici o morală economică nu a fost niciodată condiționată numai de religie și că religia este numai un factor printre mulți alții care condiționează conduitele noastre de viață.

Tratatul *Economie și societate* (cca. 800 pagini) a fost însă pe bună dreptate calificat drept „capodopera” lui Max Weber, opera care dă seama în cel mai înalt grad de „erudiția monstruoasă” și „virtuozitatea” (R. Aron) autorului ei. Aici, Max Weber aprofundează în lumina altor religii decât protestantismul, teza despre rolul credințelor religioase în transformarea societăților și confirmă ideea singularității civilizației europene, care singură a produs o raționalizare la nivelul tuturor subsistemelor societății: juridic, artistic, economic, tehnic, religios, pe scurt a întregii existențe. Conceptul de raționalizare („Entzauberung”) introdus în *Etica protestantă și spiritul capitalismului* și aprofundat în *Economie și societate* este dealtfel un concept cheie. El dă unitate filosofică operei socio-religioase weberiene.

În acest tratat Max Weber întreprinde o extindere a tezei din *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, indicând și alți factori responsabili de apariția capitalismului modern: dezvoltarea urbană (cercetează situația economică a orașelor italiene din timpul Renașterii), descoperirile geografice, ale științei și tehnicii etc.

Un alt subiect de reflecție pe care Weber nu a mai apucat să-l elucideze era modul în care ascetismul protestant a fost la rândul lui influențat, în caracterul și devenirea lui, de factorii economici, politici, culturali. Intuiție remarcabilă pe care o relevă cercetările actuale privind locul și rolul religiei în societatea contemporană.

În ciuda celor opt decenii care au trecut de când Weber și-a conceput opera, aceasta continuă să exercite un interes aparte și să suscite controverse și polemici¹⁶. Poate mai mult decât oricare alt sociolog, Durkheim, Pareto – afirma R. Aron –, Weber poate fi considerat contemporanul nostru. I se consacră numeroase cărți, altele se inspiră din teoriile sale pe care fiecare generație le interpretează altfel, le dă noi înțelesuri, le păstrează vii, ferindu-le astfel de pericolul „dogmatizării”. Altfel, „după mai mult de jumătate de secol – afirma R. Aron –, moștenirea weberiană continuă să furnizeze repere mereu *pertinente cercetătorilor*”¹⁷, să fie supusă unor permanente reconsiderări și evaluări.

¹⁶ Vezi R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967.

¹⁷ *Ibidem*, p. 564.

Vorbind despre tensiunea interioară dintre postulatul religios și realitățile lumii cu preponderență „în cazul religiilor mântuirii”, Weber arăta că, cu cât etica mântuirii este mai interiorizată, cu atât credinciosul intră mai acut în conflict cu lumea. În acest sens, se ridică întrebarea: care ar fi locul și rostul etosului tradițional ortodox, axat pe viața contemplativă și devalorizarea vieții de aici, în contextul actual al societății românești. Problema compatibilității sau incompatibilității dintre capitalism și etosul propriu acestuia și ortodoxie a raporturilor ortodoxie–democrație, sunt de pildă chestiuni care încep să capete pregnanță după anul 1990.

„Entzauberung der Welt” (*Dezvrăjirea lumii*) sintagma prin care Weber desemna *stricto sensu* înlăturarea magiei ca tehnică a mântuirii, retragerea treptată a religiosului din sfera publică în sfera privată, raționalizarea ei progresivă este oare un proces ireversibil și fatal sau asistăm acum, la începutul unui nou mileniu, la o „revrăjire” lentă, dar sigură a acesteia?

Sunt acestea câteva din multele interogații posibile pe care opera socio-religioasă weberiană ni le inspiră azi și la care, ca sociologi ai religiilor și nu numai, suntem chemați să căutăm un răspuns.

ȘTIINȚA CA PROFESIUNE

MAX WEBER

Textul alăturat reprezintă conferința „Wissenschaft als Beruf”, ținută de M.Weber la sfârșitul anului 1919, la solicitarea Universității din München, unde Weber susținea un curs de istorie socială și economie.

Cu acest prilej, Weber își expune crezul său filosofic și politic, conferința având un pronunțat caracter de confesiune personală. Prin conținutul său, textul este semnificativ pentru excepționala sa capacitate creatoare, ca și pentru bogata sa informație, nu numai asupra realităților sociale pe care le-a trăit, ci și asupra trecutului istoric al vieții sociale.

În același timp, textul este edificator în privința aspirațiilor funciare de onestitate științifică exprimate de Weber cu obstinație, ca exigențe imperative pentru toți cei ce lucrează în științele sociale și umane, de a manifesta un profund și constant spirit critic față de propria lor activitate și poziție științifică, și de a evita cu toată convingerea și forța, a înșela pe cei ce îi ascultă sau îi citesc, furnizându-le simple păreri subiective, neîntemeiate, drept date și adevăruri obiective.

Propunându-și să răspundă la întrebarea: care sunt șansele tineretului de a năzui la o carieră științifică și ce perspective de viață le poate oferi o asemenea carieră, Weber dă un răspuns sumbru, conferința sa având o notă inedită, prin viziunea sa mai tragică, reflectând atmosfera tulbură din Germania, de la sfârșitul primului război mondial.

Ea se constituie însă și într-o sinteză luminoasă a ideilor sale filosofice, ca și într-o confesiune patetică, oglindind zbuciumul autorului, în preajma dispariției sale, care a intervenit foarte curând (1920) după susținerea conferinței respective.

Traducerea lucrării a fost realizată de către prof. dr. George Em. Marica de la Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, în perioada 1975-1980.

ȘTEFAN COSTEA

După dorința dumneavoastră, urmează să vă vorbesc despre Știința ca profesiune. La noi, economiștii, există un anumit pedantism, de care nu aș dori să mă lepăd: anume faptul că noi purcedem întotdeauna de la circumstanțele exterioare, în cazul acesta, de la întrebarea: cum se prezintă știința, ca profesiune, în accepția materială a acestui cuvânt? Din punctul de vedere practic, acest lucru înseamnă, în ziua de astăzi, în esență, următoarele: cum se prezintă situația unui student absolvent care a decis să se consacre profesional științei, în cadrul mediului universitar? Pentru a înțelege în ce constă particularitatea condițiilor noastre germane în acest domeniu, este util să procedăm comparativ și să examinăm cum se prezintă situațiunea peste hotare, și anume, acolo unde în această privință există contrastul cel mai pronunțat față de noi: în Statele Unite ale Americii.

După cum știe toată lumea, la noi, cariera unui tânăr care se consacră științei ca profesiune, începe în mod normal cu funcția de „Privatdozent”. În această funcție, tânărul se califică în urma consultării și cu aprobarea aceluia care

reprezintă disciplina de specialitate respectivă, pe baza unei lucrări și unui examen, de cele mai multe ori mai mult formal, susținut în fața corpului profesoral al facultății unei universități, iar apoi, fără a fi salarizat, ci fiind numai plătit din taxele achitate de către studenții universității, el ține conferințe a căror temă o hotărăște singur, în cadrul propriei sale „*venia legendi*”¹. În America, o astfel de carieră începe, în mod normal, cu totul altfel, și anume prin angajarea ca „*assistant*”. Într-un mod oarecum asemănător se petrec lucrurile la noi în cadrul marilor institute ale facultăților de științe naturale și de medicină, unde calificarea oficială ca „*Privatdozent*” nu este urmărită decât de către o fracțiune a asistenților și, adeseori, acest lucru nu se întâmplă decât târziu. Din punctul de vedere practic, această deosebire înseamnă că la noi cariera unui om de știință se bazează întru totul pe premise plutocratice. Căci reprezintă o îndrăzneală extraordinară pentru un tânăr savant, care nu posedă nici un fel de avere personală, să se expună condițiilor unei cariere universitare, fiind necesar ca el să poată accepta, cel puțin un număr de câțiva ani, fără să știe în nici un chip dacă după aceea va avea cumva vreo șansă de a fi primit într-o funcție care să-i permită să se întrețină. Dimpotrivă, în Statele Unite funcționează un sistem birocratic. Acolo, tânărul este salarizat, chiar de la început, firește, foarte modest. De cele mai multe ori, acest salariu abia corespunde cu valoarea remunerației unui muncitor care nu este chiar cu totul necalificat. În orice caz: tânărul începe cu o situație aparent sigură, căci el are un salariu fix. Însă, de obicei, el poate fi concediat, ca și asistenții noștri, și, de foarte multe ori, trebuie să facă față unei astfel de situații fără menajamente, atunci când nu corespunde așteptărilor. Iar aceste așteptări se referă la faptul ca el să „*facă săli pline*”. Acesta este un lucru care nu se poate întâmpla unui „*Privatdozent*” german. O dată ce s-a calificat, nimeni nu se mai poate scăpa de el. Este drept că el nu are „*pretenții*”. Totuși, el are concepția, care este lesne de înțeles, că, dacă a activat ani de zile, dobândește un soi de îndreptățire morală a faptului că trebuie să i se acorde o anumită considerație, de asemenea și în problema, care adeseori este foarte importantă, calificării eventuale a altor „*Privatdozent*”. Problema dacă trebuie calificat din principiu oricare savant care s-a dovedit a fi capabil, sau dacă trebuie să se ia în considerare „*necesarul de cadre didactice*”, adică să se acorde celor care au și dobândit titlul respectiv un monopol al cursurilor, aceasta constituie o dilemă dificilă, care este legată de dublul aspect al profesiei universitare, despre care vom vorbi în curând. De cele mai multe ori, se hotărăște să se adopte cea de a doua modalitate. Aceasta, însă, reprezintă o accentuare a primejdiei ca respectivul titular de specialitate să-i prefere totuși pe proprii săi elevi, el având cea mai mare corectitudine posibilă, însă subiectivă. În această ordine de idei, eu personal am respectat următorul principiu fundamental: un savant promovat la mine trebuia să se afirme și să fie confirmat în funcția sa la altcineva și în altă parte. Însă rezultatul a fost următorul: unul dintre cei mai destoinici elevi ai mei a fost respins în altă parte, pentru că nimeni nu a vrut să creadă că acesta a fost adevăratul motiv pentru care a fost trimis să fie confirmat în altă parte.

¹ Lat.: domeniul de lecturi preferat (nota trad.).

O altă deosebire față de America este următoarea: în general, la noi un „Privatdozent” este mai puțin ocupat cu conferințele, decât ar dori el. Este adevărat că el este îndreptățit să conferențieze în orice domeniu al specialității sale. Însă acest lucru este considerat ca o flagrantă lipsă de considerație față de conferențiarul mai vârstnic existent la acea facultate, iar de regulă, cursurile „importante” sunt ținute de către șeful catedrei, încât conferențiarul se mulțumește să susțină cursurile secundare. Avantajul este următorul: deși, oarecum fără voia sa, anii săi de tinerețe îi rămân liberi pentru munca științifică.

În America, lucrurile sunt principial altfel aranjate. Tocmai în anii săi de tinerețe, conferențiarul este foarte solicitat, tocmai pentru că el este *plătit*. De pildă, într-o secție de germanistică, profesorul titular va ține doar un curs de trei ore despre Goethe, în timp ce un „assistant” mai tânăr va fi mulțumit dacă, predând douăsprezece ore pe săptămână, i se va mai atribui, pe lângă predarea limbii germane, câte un subiect care să se ridice cam până la importanța unor poeți de valoarea lui Uhland. Aceasta deoarece planul de studiu este elaborat de către instanțele de specialitate oficiale și, în această privință, un „assistant” este tot atât de dependent ca și la noi un asistent al unui institut de învățământ.

La noi, însă, putem constata în mod deslușit următorul lucru: în mari domenii științifice, dezvoltarea structurii universitare se îndreaptă în aceeași direcție ca și cea americană. Marile institute din domeniul medical sau al științelor naturii sunt „întreprinderi de stat capitaliste”. Ele nu pot fi administrate fără mijloace financiare de mare anvergură. Și aici apare, ca pretutindeni unde intervine o întreprindere capitalistă, același fenomen: „separarea muncitorului de mijloacele de producție”. Muncitorul, în speță asistentul, depinde de uneltele de muncă pe care statul le pune la dispoziție; în consecință, el este tot atât de dependent de directorul institutului ca și un muncitor dintr-o fabrică: directorul institutului își închipuie – fiind complet de bună credință – că acest institut ar fi institutul „său” și guvernează în voie, iar asistentul se află într-o situație la fel de precară ca oricare existență „proletaroidă” și ca și un „assistant” al universităților americane.

Viața noastră universitară se americanizează, ca și viața noastră în general, în anumite puncte foarte importante, și eu sunt convins că această evoluție se va extinde mai departe și în acele domenii în care – cum mai este cazul în momentul de față și în specialitatea mea – muncitorul posedă el însuși unealta de muncă (în esență: biblioteca), întru totul asemănător cu situația meseriașului vechi din trecut, în cadrul breslei sale. Această transformare este în plină evoluție.

Avantajele tehnice sunt complet neîndoielnice, ca și la toate întreprinderile capitaliste și în același timp birocratizate. Însă „spiritul” care domnește în ele este altul decât atmosfera veche istorică a universităților germane. Există o prăpastie extrem de pronunțată, atât ca formă, cât și ca fond, între șeful unei astfel de întreprinderi mari universitare capitaliste și tradiționalul șef de catedră de stil vechi. De asemenea, și în ceea ce privește atitudinea psihică. Nu doresc să discut acest lucru într-un mod amănunțit, acum. Atât ca fond, cât și ca formă, vechea constituție

universitară a devenit fictivă. A rămas, însă, și s-a accentuat în mod considerabil, un anumit moment caracteristic pentru cariera universitară. Faptul dacă unui astfel de „Privatdozent”, și cu atât mai mult unui asistent, i se va ivi vreodată prilejul de a obține funcția unui șef de catedră, sau chiar a unui director de institut, aceasta constituie o problemă de pur hazard. Desigur, nu numai hazardul domnește, dar totuși el domnește într-un grad nespus de mare. Aproape că nu mai cunosc în toată lumea nici o carieră în care hazardul să joace un rol atât de mare. Cu atât mai mult mă simt îndreptățit să afirm acest lucru, cu cât eu personal datorez numai unor întâmplări cu totul fortuite faptul că pe vremuri am fost profesor titular al unei discipline, fiind încă foarte tânăr, și anume, o disciplină în care, pe atunci, erau alții de o vârstă cu mine, care fără îndoială realizaseră mai mult decât mine. Desigur că eu îmi închipui acum că, pe baza acestei experiențe, văd mai clar soarta nemeritată a celor mulți pentru care întâmplarea a avut un rol contrariu, și are încă un astfel de rol, pentru cei care, în cadrul acestui sistem de selecționare, cu toată capacitatea lor reală, nu ajung să ocupe funcțiile care li s-ar cuveni.

Faptul că un rol atât de mare este jucat de hazard și nu de capacitatea individuală ca atare, nu se datorează numai, și nici măcar în principal, slăbiciunilor omenești care intervin, firește, în decursul acestei selecții, ca și la oricare altă selecție. Ar fi nedrept ca să acordăm toată răspunderea faptului că atâtea mediocrități neîndoielnice au un rol preponderent în cadrul universităților, doar unor personalități de valoare inferioară din cadrul facultăților sau al ministerelor. Acest fenomen ține de legile colaborării omenești, și, în speță, de colaborarea mai multor corpuri profesionale, în cazul acesta, facultățile care propun și ministerele. Un exemplu în plus: noi putem urmări pe un parcurs de multe secole evenimentele care se petrec cu ocazia alegerii unui papă: cel mai important exemplu controlabil al unei selecții de persoane de același fel. Numai foarte rar acel cardinal despre care se spune că ar fi cel „favorit” are șansa de a fi cel ales. De regulă, cel ales este candidatul numărul doi sau trei. Același lucru se întâmplă și la președintele Statelor Unite: numai în mod cu totul excepțional persoana care este prima pe listă, adică personalitatea cea mai pronunțată, intră în „desemnarea” congresului partidului, iar apoi în campania electorală; de cele mai multe ori este vorba de numărul doi, adeseori este vorba de numărul trei: americanii au și elaborat expresii tehnice sociologice pentru acest fel de categorii și ar fi destul de interesant să se cerceteze, pe baza acestor exemple, legile unei selecții prin formarea unui deziderat colectiv. Nu vom face acest lucru acum și aci. Însă, aceleași legi sunt valabile și pentru colegiile universitare și nimeni nu trebuie să fie surprins că se comit adeseori greșeli, ci că, totuși, socotind proporțional, în linii mari, numărul de numiri corespunzătoare este, cu toate acestea, foarte însemnat. Numai în acele locuri unde, ca în anumite țări, intervin parlamentele, sau, după cum s-au petrecut lucrurile la noi, până acum, monarhii (aceste două puteri au o acțiune cu totul asemănătoare), sau, în momentul de față, dictatori revoluționari care intervin din motive politice, acolo putem fi siguri că numai mediocritățile comode sau carieristi sunt singurii care au toate șansele.

Nici un profesor universitar nu-și amintește cu plăcere despre discuțiile referitoare la numirile în funcții, de cele mai multe ori ele fiind neplăcute. Dar, cu toate acestea, pot să spun că în numeroasele cazuri care îmi sunt cunoscute, a existat *bunăvoința* ca numai motivele obiective să fie decisive.

Căci trebuie să mai lămurim un lucru în continuare: nu ține numai de insuficiența selecției, prin formarea unui deziderat colectiv, faptul că hotărârea privind soarta unei cariere universitare este într-o măsură atât de mare un „hazard”. Astfel, oricare tânăr, care se simte chemat ca să fie un om de știință, trebuie să se convingă în mod lămurit că sarcina care îl așteaptă are un dublu aspect. El urmează să se califice nu numai ca savant, ci și ca profesor. Iar acestea două nu coincid deloc. Este foarte posibil ca cineva să fie un savant cu totul remarcabil și, în același timp, un profesor îngrozitor de prost. Voi aminti activitatea didactică a unor personalități ca Helmholtz sau Ranke. Iar acestea nu constituie nicidecum rare excepții. Dar situația este de așa natură că universitățile noastre, și anume universitățile mai mici, se găsesc într-o concurență în ceea ce privește frecventarea lor, concurență care este de speța cea mai ridicolă. Asociațiile universitare ale orașelor universitare respective sărbătoresc pe cel de al miilea student printr-o serbare, iar pe studentul care completează cea de a doua mie, îl sărbătoresc de preferință printr-o retragere cu torțe. Trebuie să se recunoască deschis că datorită intereselor bănești universitățile agreează o numire în funcții a celor care „atrag publicul” chiar și din disciplinele foarte apropiate; dar, lăsând la o parte acest lucru, este cert că numărul celor care audiază un curs constituie un indiciu cifric concret de afirmare a valorii, în timp ce calitatea unui savant nu se poate măsura, încât tocmai la inovatorii mai îndrăzneți această calitate este adeseori (și pe bună dreptate) contestată. Din această cauză, de cele mai multe ori, toate se găsesc la discreția referitoare la imensa binecuvântare și valoare a unui număr cât mai mare de auditori. Dacă se spune despre un conferențiar că este un profesor slab, aceasta constituie pentru el de cele mai multe ori o condamnare universitară, fiind chiar și cel mai erudit savant din lume. Iar întrebarea dacă cineva este un profesor bun sau un profesor slab își găsește răspunsul numai prin frecvența cu care îl onorează domniile studenți. Însă, constituie o realitate faptul că împrejurările, datorită cărora studenții se îngrămădesc la cursurile unui anumit profesor, sunt determinate în cea mai mare măsură de caracteristici pur formale: temperamentul, chiar și timbrul vocii, nu pot fi datorate unor experiențe destul de bogate și unor reflecții bine chibzuite – încât, am ajuns la o profundă neîncredere față de afluența de public, oricât de inevitabilă și certă ar fi ea. Democrația să fie acolo unde își are ea rostul. Însă, formația științifică, așa cum trebuie ea să fie adusă la îndeplinire în conformitate cu tradiția universităților germane și în cadrul acestora, constituie o problemă de aristocrație a spiritului, acesta este un fapt pe care nu trebuie să ni-l ascundem. Totodată, mai este adevărat și următorul lucru: expunerea chestiunilor științifice într-un mod care să permită înțelegerea de către capetele neînvățate, dar capabile să înțeleagă, încât aceste capete să ajungă la o gândire independentă asupra acelor chestiuni – fapt care, pentru noi, constituie singurul lucru concludent –

dar, această expunere este poate cea mai grea sarcină pedagogică din toate. Aceasta este sigur; însă asupra modului cum este rezolvată această sarcină nu hotărăște numărul celor ce audiază cursul. Și, pentru a reveni la tema noastră, tocmai această artă constituie un har personal, și nu coincide nicidecum cu calitățile științifice ale unui savant. Însă, spre deosebire de Franța, noi nu avem o corporație a „nemuritorilor” științei, ci, în conformitate cu tradiția noastră, urmează ca universitățile să corespundă celor două cerințe: a cercetării științifice, precum și a predării învățământului. Dar, faptul ca aptitudinile pentru aceste două cerințe să se găsească reunite într-o singură persoană ar fi o pură coincidență.

Așadar, viața universitară constituie un simplu hazard. Dacă tinerii oameni de știință vin să ceară sfaturi cu privire la promovarea și confirmarea lor, răspunderea de a-i convinge în acest sens este aproape de nesuportat. Dacă tânărul respectiv este evreu, firește că i se răspunde: „Lasciate ogni speranza”². Însă și tuturor celorlalți trebuie să li se pună întrebarea de conștiință: credeți că veți putea suporta ca, pe măsură ce trec anii, să vă întreacă o mediocritate după alta, fără ca să vă amărâți și să suferiți psihic? La această întrebare, firește că răspunsul este întotdeauna: desigur, eu trăiesc numai pentru „profesiunea” mea; însă, eu cel puțin, nu am trăit să văd decât foarte puțini care au putut suporta aceasta fără ca să sufere în sinea lor.

Atât mi s-a părut necesar să spun despre condițiile exterioare ale profesiei de om de știință.

Acum, însă, cred că de fapt dumneavoastră doriți să auziți câte ceva despre alt subiect: despre vocația internă pentru știință. În vremurile noastre, poziția psihică față de ocupația științifică în calitate de profesiune este mai ales condiționată de faptul că știința a intrat într-un stadiu de specializare, care era necunoscut mai înainte, și că lucrurile vor rămâne astfel tot mereu în viitor. Nu numai formal, ci tocmai în fond lucrurile stau astfel: fiecare individ nu poate dobândi convingerea certă că va putea realiza ceva cu adevărat desăvârșit în domeniul științific, decât în cazul unei specializări foarte riguroase. Toate lucrările care se extind asupra unor domenii limitrofe, cum sunt lucrările pe care noi le facem ocazional, și cum sunt lucrările pe care, de pildă, tocmai sociologii trebuie în mod necesar să le facă mereu, toate aceste lucrări sunt legate de resemnarea de a ști că, în cel mai bun caz, se oferă specialistului o punere de problemă folositoare, pe care acesta, din punctele sale de vedere de specialitate, nu o găsește atât de ușor, însă, în mod inevitabil, lucrarea proprie este fatală să rămână extrem de nedesăvârșită. Numai printr-o specializare foarte riguroasă poate muncitorul științific să-și însușească efectiv sentimentul deplin că o dată în viață, și poate că o singură dată în viață, el a realizat ceva care va dăinui. În ziua de astăzi o realizare cu adevărat definitivă și de valoare este întotdeauna o realizare de specialitate. Așadar, acela care nu posedă capacitatea de a-și pune ochelari de cal, ca să spunem așa, și să se transpună în ideea că soarta sufletului său depinde de faptul dacă gândește just această, și tocmai această, conjectură, întocmai acest punct al acestui manuscris, acela

² „Lăsați orice speranță” – inscripție care, în poemul lui Dante (*Infernul*, III, 9), este scrisă pe poarta infernului (nota trad.).

să se țină neapărat departe de știință. Căci, niciodată el nu va putea trăi în sinea sa ceea ce se poate numi „aventura” științei. Fără acest straniu entuziasm, de care zâmbesc toți cei din afară, fără această pasiune, fără acest gând: „Au trebuit să treacă milenii, mai înainte ca să trăiești tu, și alte milenii așteaptă în tăcere” – anume așteaptă să vadă dacă îți va reuși această coniectură – fără toate acestea *nu* există vocația pentru știință, îți trebuie o altă ocupație. Căci nimic nu este cu adevărat important pentru un om ca atare, dacă el nu poate pune pasiune în acel lucru.

Dar mai există un fapt cert: oricât de multă ar fi pasiunea de acest fel și oricât de autentică și de profundă ar fi ea, totuși, nu este suficient pentru a constrânge rezultatul să apară. Evident că această pasiune constituie o premisă a ceea ce este decisiv: „inspirația”. Se știe că în ziua de azi, în rândurile tineretului, este foarte răspândită ideea că știința a devenit un exercițiu de calcul care se elaborează în laboratoare sau în cartoteci de statistică, numai cu ajutorul raționamentului rece, iar nu cu tot „sufletul”, la fel ca „într-o fabrică”. La aceasta avem de remarcat, înainte de toate, că, de cele mai multe ori, nu sunt nicidecum lămurite cele ce se petrec într-o fabrică, și nici cele ce se petrec într-un laborator. Într-un loc, ca și în celălalt, este necesar ca *să-i treacă prin minte* omului ceva – și anume lucrul cel mai just – pentru ca el să poată realiza ceva important. Această inspirație, însă, nu se poate obține cu forța. Ea nu are nimic de a face cu oarecare calcule reci. Desigur, și acestea constituie o premisă absolut necesară. De pildă, nici unui sociolog nu îi este permis să se considere prea bun pentru ca să mai execute, chiar și la o vârstă mai înaintată, poate timp de mai multe luni de-a rândul, multe zeci de mii de calcule foarte banale, efectuate mintal. Nimeni nu încearcă, fără să suporte repercusiuni, să se degajeze total, predând munca unor forțe ajutătoare mecanice, pentru a obține vreun rezultat – iar ceea ce se obține este adeseori înspăimântător de puțin. Însă, dacă nu îi „vine în minte” totuși ceva precis referitor la sensul calculelor sale și, în timpul calculelor, ceva referitor la semnificația rezultatelor individuale care apar, atunci nu reprezintă nici măcar acel înspăimântător de puțin lucru. În mod normal, inspirația nu se prepară decât pe fundamentul unei munci extrem de aspre. Desigur că nu întotdeauna. Din punct de vedere științific, inspirația unui diletant poate avea aceeași importanță sau chiar una mai mare decât cea a unui specialist. Multe dintre cele mai valoroase puneri de probleme și rezultate noi le datorăm, tocmai unor diletanți. Diletantul se deosebește de specialist – după cum a spus Helmholtz despre Robert Mayer – numai prin aceea că lui îi lipsește siguranța certă a metodei de lucru și că, din această cauză, el nu are posibilitatea să controleze ideea sa în toate semnificațiile ei, s-o evalueze sau să o pună în aplicare. Inspirația nu înlocuiește munca. Și, la rândul ei, munca nu poate înlocui inspirația sau să o constrângă să apară, după cum nici pasiunea nu poate realiza acest lucru. Amândouă – înainte de toate: amândouă împreună – atrag inspirația. Însă ea vine numai atunci când binevoiește ea, iar nu noi. În realitate, este adevărat că cele mai bune inspirații nu ne vin în minte în timpul meditațiilor și a căutărilor la masa de lucru, ci, așa cum descria Ihering, la o țigară pe canapea, sau, după, după cum arăta Helmholtz, cu o exactitate de științe naturale, în timpul plimbării pe o stradă cu urcuș lin sau în alte împrejurări

asemănătoare, dar, în orice caz, atunci când nu ne așteptăm deloc la ele. Desigur că ele nu ne-ar fi venit în minte dacă nu ar fi avut loc meditațiile la masa de lucru, despre care am pomenit, și dacă nu s-ar fi pus mai înainte acele întrebări pătimașe. Dar, indiferent cum ar sta lucrurile: există acest hazard, care este inerent oricărei lucrări științifice (apare „inspirația” sau nu?) și de acest hazard trebuie să țină seama muncitorul în știință. Este posibil ca cineva să fie un muncitor foarte destoinic și, totuși, să nu fi avut niciodată o idee proprie valoroasă. Însă este o mare greșeală să se creadă că numai în știință lucrurile se petrec astfel și că într-un birou, de pildă, situația este alta decât într-un laborator. Un negustor sau un mare industriaș lipsit de „fantezie comercială”, adică fără idei, idei geniale, rămâne toată viața un om care este bine să rămână doar funcționar comercial sau mic tehnician: niciodată el nu va crea noi structuri organizatorice. În domeniul științei, inspirația nu joacă nicidecum un rol mai mare – după cum își închipuie vanitatea savanților – decât în domeniul rezolvării problemelor vieții practice, de către un conducător de întreprindere modern. Totodată – lucru care adeseori nu este luat în considerare –, inspirația nu are un rol mai mic decât în domeniul artelor. Este copilărească ideea că un matematician, așezat la masa sa de lucru, ajunge la vreun rezultat valoros din punct de vedere științific, doar cu ajutorul riglei sau al altor instrumente mecanice sau mașini de calculat: fantezia matematică a unui Weierstrass firește că este îndreptată în cu totul altă direcție, atât în ceea ce privește semnificația, cât și rezultatele urmărite, decât aceea a unui artist, și este fundamental diferită din punct de vedere calitativ. Dar nu diferă fenomenul psihologic. Amândouă sunt un fel de „beție” (în sensul „Maniei” lui Platon) și „inspirație”.

Faptul dacă cineva are sau nu inspirații științifice, aceasta depinde de sorți care ne sunt încă necunoscuți, iar pe lângă aceasta și de „har”. Și, nu în ultimul rând, datorită acestui adevăr indubitabil, o concepție – în mod lesne explicabil, foarte răspândită tocmai în rândurile tineretului – s-a plasat în slujba câtorva idoli, al căror cult îl găsim larg afișat la toate colțurile de stradă și în toate publicațiile. Acești idoli sunt: „Personalitatea” și „Trăirea”. Acestea sunt strâns legate între ele; domnește concepția că cea de a doua caracterizează pe prima și face parte integrantă din ea. Lumea se chinuiește pentru a avea o „Trăire” – căci aceasta face doar parte din modul de viață corespunzător al unei persoane –, iar dacă nu reușește, atunci trebuie cel puțin să se prefacă, făcând pe ceilalți să creadă că posedă acest dar al zeilor. Mai înainte, această „Trăire” se numea în limba germană „Senzație”. Iar cu privire la ceea ce este și înseamnă o „Personalitate”, lumea avea o idee care, după câte cred eu, era mai exactă.

Stimați ascultători, în domeniul științei, „Personalitate” are numai acela care slujește exclusiv cauzei. Și aceasta este adevărat nu numai pentru domeniul științific. Nu cunoaștem nici un mare artist care să fi făcut vreodată altceva decât să-și slujească numai cauza sa și nimic altceva. În ceea ce privește arta sa, chiar și la o personalitate de rangul lui Goethe, s-a răzbunat pe faptul că el și-a arogat libertatea de a face din „viața” sa o operă de artă. Dar, chiar și dacă acest lucru este discutabil, în orice caz trebuie ca cineva să fie un Goethe pentru ca să-și poată

permite așa ceva și toată lumea va fi de acord cel puțin cu următoarele: chiar și la el, o personalitate care apare o dată la un mileniu, acest fapt nu a rămas fără plată. În politică lucrurile stau la fel. Dar astăzi nu vom vorbi despre aceasta. Însă în domeniul științei este absolut sigur că cineva nu este o personalitate dacă apare pe scenă în calitate de impresar al cauzei căreia ar trebui să i se consacre, dacă dorește să se legitimeze prin „trăiri” și dacă întreabă: Cum aș putea eu oare dovedi că nu sunt altceva decât un „specialist”, cum să procedez eu oare pentru a izbuti să spun un lucru care, în formă sau în fond, nu a fost încă spus de nimeni așa cum îl spun eu. Acesta este un fenomen care în ziua de astăzi apare în proporții de masă, care produce peste tot o impresie meschină și care îl diminuează pe acela care pune o astfel de întrebare, în loc ca dăruirea totală față de cauza sa, și numai față de ea, să-l ridice pe culmile și la demnitatea acelei cauze, pe care pretinde că o slujește. Și acest lucru este la fel de valabil și pentru un artist.

Acestor premise ale muncii noastre, care sunt identice cu cele ale artei, li se opune o soartă care diferă profund de cea a muncii artistice. Munca științifică este cuprinsă în desfășurarea *progresului*. Dimpotrivă, în domeniul artei nu există progres în acest sens. Nu este adevărat că o operă de artă, dintr-o epocă în care au fost cucerite noi mijloace tehnice sau cumva legile perspectivei, se situează numai din această cauză la un nivel superior față de o operă de artă lipsită de orice cunoștință a acelor mijloace și legi – se cere numai ca această din urmă operă să fi ținut seama de materialul folosit și de forma utilizată, adică dacă și-a ales și a redat tema sa într-un mod artistic, așa cum se putea realiza fără folosirea acelor legi și mijloace noi. O operă de artă, care reprezintă cu adevărat o „realizare”, nu va fi niciodată întrecută și nu va îmbătrâni niciodată; un individ poate aprecia în mod diferit însemnătatea acelei opere pentru el personal; însă nimeni nu va putea spune despre o operă, care este într-adevăr o „realizare” în sensul artistic, că este „depășită” de o altă operă, care reprezintă de asemenea o „realizare”. Dimpotrivă, în știință, fiecare din noi știe că ceea ce a lucrat va fi depășit în 10, 20, 50 de ani. Aceasta este soarta, ba acesta este chiar *sensul* muncii științifice, sens căruia această muncă îi este supusă și dăruită, într-un sens foarte specific, față de celelalte elemente culturale, pentru care această soartă este de asemenea valabilă. Orice „realizare” științifică însemnează noi „întrebări” și urmează să fie depășită și să se învechească. La aceasta trebuie să se resemneze oricine vrea să slujească științei. Desigur, unele lucrări științifice pot rămâne importante în continuare, ca „delectare”, datorită calităților lor artistice sau ca modele de lucru pentru învățământ. Însă, vreau să repet că a fi depășit din punctul de vedere științific constituie nu numai soarta noastră a tuturor, ci și scopul nostru al tuturor. Noi nu putem lucra fără speranța că alții vor ajunge mai departe decât noi. Principial, acest progres înaintează către infinit. Și cu aceasta ajungem la *problema sensului științei*. Căci, totuși, nu este de la sine înțeles ca ceva ce este supus unei astfel de legi să cuprindă în sine și o raționalitate. De ce să ne ocupăm de ceva ce nu se sfârșește niciodată în realitate, și nici nu se poate sfârși vreodată? Ei bine, mai ales pentru scopuri pur practice, sau, în sensul mai larg al cuvântului, scopuri tehnice, pentru a

putea orienta activitatea noastră practică pe baza prezumțiilor pe care ni le oferă experiența științifică. Bine. Dar acest lucru nu înseamnă ceva decât pentru practician. Însă, care este atitudinea psihică a omului de știință însuși față de profesiunea sa? – aceasta în cazul că el caută, cât de cât, o astfel de atitudine. El susține: știința „de dragul științei” și că nu se ocupă de știință numai pentru că ea aduce cu sine alte succese comerciale sau tehnice, și posibilitatea de a se hrăni mai bine, de a se îmbrăca, lumina, de a guverna mai bine. Dar, oare ce lucru plin de semnificații își închipuie el că realizează cu aceste creații, veșnic sortite a fi învechite, prin faptul că se lasă înrolat în această întreprindere împărțită în multe specialități și care urmează să continue la infinit? Pentru a putea răspunde, sunt necesare câteva considerente generale.

Progresul științific constituie o fracțiune, și anume cea mai importantă fracțiune a celui proces de intelectualizare căruia îi suntem supuși de milenii, și față de care se adoptă în mod curent în ziua de azi o atitudine extraordinar de negativă.

În primul rând, să lămurim ce înseamnă de fapt, în mod practic, această raționalizare intelectualistă prin mijlocirea științei și a tehnicii orientate științific. Înseamnă oare cumva că avem noi astăzi, de pildă, fiecare dintre cei care se află în această sală, o mai bună cunoaștere a condițiilor de viață în care trăiește, decât un Indian Piele Roșie sau un Hotentot? Cu greu se poate răspunde afirmativ. Acei dintre noi care merg cu tramvaiul, dacă nu sunt fizicieni de specialitate, nu au nici un fel de idee cum se face că tramvaiul se mișcă. Și nici nu este necesar ca să se cunoască acest lucru. Este suficient ca să se poată „conta” pe comportarea tramvaiului, și ca propria comportare să fie orientată în consecință; însă cum trebuie construit un tramvai pentru ca să se pună în mișcare, despre aceasta nu este necesar să se știe nimic. Un sălbatic cunoaște această problemă cu privire la uneltele sale incomparabil mai bine. Aș putea să pariez că, chiar și în cazul în care s-ar afla în această sală colegi cu specialitatea economică, fiecare ar fi gata să dea un alt răspuns la întrebarea: dacă cheltuim bani astăzi, cum se face că pentru banii cheltuiți se poate cumpăra ceva – ba mai mult, ba mai puțin? Cum procedează un sălbatic pentru a-și putea procura hrana sa cea de toate zilele și care sunt instituțiile care îi sunt de folos în acest scop, aceasta este o problemă pe care el o cunoaște bine. Așadar, intelectualizarea și raționalizarea crescândă *nu* înseamnă o cunoaștere generală crescândă a condițiilor de viață în care trăim. Ea înseamnă cu totul altceva: cunoașterea faptului sau încrederea în faptul că, dacă am *voi numai*, am *putea* oricând să aflăm aceste lucruri, așa că, principial, nu există forțe misterioase imprevizibile care ar putea să intervină, ci că, dimpotrivă, toate lucrurile ar putea fi stăpânite prin previziune – în principiu. Însă acest lucru înseamnă demitizarea lumii. Acum nu mai trebuie să recurgem la mijloace de magie pentru a stăpâni sau a îndupleca spiritele, ca acel sălbatic, pentru care existau astfel de forțe. Acum, mijloacele tehnice și previziunea realizează același lucru. Acesta este, înainte de toate, sensul intelectualizării ca atare.

Dar oare acest proces de demitizare, care a continuat în decurs de mai multe milenii în cadrul culturii occidentale, și, în general, acest „progres” în care știința este înglobată, ca parte componentă și ca forță motrice, are vreun sens care

transcende ceea ce este pur practic și tehnic? Această problemă este ridicată în modul cel mai principal în lucrările lui Lev Tolstoi. El a ajuns la ea pe o cale destul de stranie. Întreaga problemă a meditațiilor sale se concentra din ce în ce mai mult în jurul întrebării: este oare *moartea* un fenomen care are vreun sens, sau nu. Iar răspunsul său sună astfel: pentru un om de cultură – nu. Și anume, de aceea este răspunsul negativ, deoarece viața individuală civilizată, înglobată în „progres”, în infinitate, pe baza propriului său sens imanent, nu ar trebui să aibe nici un sfârșit. Căci întotdeauna se mai găsește încă un progres ulterior în fața celui individ care se găsește înăuntrul progresului; nimeni dintre cei care mor, nu se găsește pe culmea care se află la infinit. Abraham sau vreun țăran din vechime mureau „bătrâni și sătui de viață”, pentru că se aflau în circuitul organic al vieții, pentru că, după concepția lor, viața le adusesse spre apusul zilelor lor tot ceea ce putuse să le ofere, încât pentru ei nu mai rămâneau nici un fel de probleme pe care să dorească să le rezolve și, din această cauză, puteau să considere că au avut „destul” din viață. Însă, un om de cultură, situat în sânul unei continue îmbogățiri a civilizației cu gânduri, cunoștințe, probleme, acela poate ajunge să fie „obosit de viață”, dar nu „sătul de viață”. Căci el nu poate prinde decât cea mai infimă parte din tot ceea ce viața spirituală produce tot mereu, și întotdeauna numai ceva provizoriu, nimic definitiv, și, din această cauză, moartea este pentru el un eveniment lipsit de sens. Iar deoarece moartea este lipsită de sens, urmează că și viața culturală ca atare este lipsită de sens, căci tocmai ea este cea care, prin „progresarea” sa lipsită de sens pecetluiește și lipsa de sens a morții. Pretutindeni, în ultimele sale romane, se regăsește această idee care dă nota fundamentală a artei tolstoiene.

Ce atitudine este de adoptat față de această problemă? Oare „progresul” ca atare, are vreun sens recognoscibil, care să le depășească pe cele tehnice, astfel încât, datorită acestui sens, slujirea lui să constituie o profesiune care să aibă sens? Această întrebare trebuie să fie pusă. Dar aceasta nu mai este doar referitoare la o profesiune *pentru* știință, adică problema: ce înseamnă știința ca profesiune pentru acela care i se consacră?, ci a ajuns să fie cealaltă întrebare: care este *profesiunea științei* în cadrul vieții generale a omenirii? și care este valoarea ei?

Este imens contrastul între trecut și prezent în această privință. Dacă vă amintiți de minunata imagine de la începutul celei de a șaptea cărți a lucrării *Politeia* a lui Platon: acei oameni ai cavelor, încătușați, ale căror fețe sunt îndreptate spre zidul de stâncă din fața lor, în spatele lor se află sursa de lumină pe care ei nu o pot vedea, de aceea ei se preocupă numai de umbrele aruncate pe peretele din fața lor și caută să cerceteze legătura dintre aceste umbre. Până ce unul dintre ei izbutește să sfarme cătușele și el se întoarce și vede: soarele. Orbit, el bâjbâie și îngână câte ceva despre ceea ce a văzut. Ceilalți spun că el este nebun. Dar treptat el se învață să privească lumina, și atunci sarcina sa este de a coborî la oamenii cavelor și de a-i conduce în sus, către lumină. El este filosoful, iar soarele este adevărul științei, care este singura ce nu caută să prindă aparențele și umbrele, ci adevărata realitate.

Da, dar cine are în ziua de astăzi această atitudine față de știință? În ziua de astăzi concepția tineretului, îndeobște, este mai degrabă cea contrarie: plăsmuirile științei constituie o lume de abstracțiuni artificiale rupte de viață, care, cu mâinile lor veștede, caută să prindă sângele și sucurile vieții adevărate, fără ca să izbutească vreodată. Dar aci, în viață, în ceea ce era pentru Platon doar jocul umbrelor pe pereții cavernei, pulsează adevărata realitate: toate celelalte nu sunt decât fantome deduse din ea și lipsite de viață, și nimic altceva. Cum de s-a petrecut oare această transformare? Entuziasmul pasionat al lui Platon în lucrarea *Politeia* se explică până la sfârșit prin aceea că pe atunci a fost descoperită, pentru prima oară în mod clar, semnificația unuia dintre cele mai importante mijloace pentru orice cunoaștere științifică: anume *noțiunea*. A fost descoperită de către Socrate cu toată importanța ei. Dar nu numai de el singur în toată lumea. În India veți putea găsi începuturile unei logici foarte asemănătoare cu cea a lui Aristotel. Însă nicăieri nu are aceeași conștiință a importanței sale. Aici părea să existe pentru prima oară la îndemână un mijloc cu care cineva putea fi fixat într-o menhină de logică, astfel încât să nu mai poată să iasă fără să recunoască; fie că nu știe nimic, fie că aceasta, și nimic altceva, constituie adevărul, adevărul *veșnic*, care nu va pieri niciodată, cum va pieri activitatea și agitația oamenilor celor orbi. Acesta a fost evenimentul covârșitor care i-a luminat pe elevii lui Socrate. Și din acesta avea să rezulte că, o dată ce a fost găsită noțiunea justă a frumosului, a binelui, sau a curajului, a sufletului și a altora, atunci s-ar putea ajunge și la înțelegerea adevăratei sale esențe, și, la rândul său, acest lucru părea să arate calea de a ști și de a învăța și pe alții; cum să se acționeze just în viață și, înainte de toate, în calitate de cetățean. Căci această problemă era de maximă importanță pentru elenii care gândeau prin excelență politic. Acesta era motivul pentru care cineva se ocupa de știință.

Pe lângă această descoperire a spiritului elenic a apărut, ca vlăstar al Renașterii, cel de al doilea important instrument al muncii științifice: experimentul rațional, ca mijloc al experienței controlate în mod riguros, și fără de care nu ar fi cu puțință știința empirică din vremurile noastre. Lumea experimentase și mai înainte; de pildă, în domeniul fiziologiei, în India, în slujba tehnicii ascetice Yoga, în domeniul matematic, în antichitatea elenică, în scopuri de tehnică de luptă, iar în evul mediu, spre exemplu, în scopul mineritului. Însă faptul de a fi ridicat experimentul la principiul de bază al cercetării ca atare este o realizare a Renașterii. Iar deschizătorii de drumuri au fost dați de către marii inovatori din domeniul artei: Leonardo și cei de o seamă cu el, în mod caracteristic, experimentatorii din domeniul muzicii veacului al XVI-lea, cu pianele lor experimentale. De la ei, experimentul a trecut în știință, înainte de toate prin Galilei, iar în teorie prin Bacon; apoi a fost preluat de către disciplinele exacte, separate în universitățile continentului european, mai întâi în Italia și în Țările de Jos.

Ce însemnătate are știința pentru acești oameni din pragul epocii moderne? Pentru experimentatorii artistici de speța lui Leonardo și pentru inovatorii muzicali, ea însemna calea spre arta adevărată, și acest lucru însemna pentru ei, totodată, calea spre natura adevărată. Trebuia ca arta să fie ridicată la rangul unei științe și

aceasta însemna, în același timp și înainte de toate, că artistul trebuia să fie ridicat la rangul unui doctor, din punct de vedere social și în privința sensului vieții sale. Aceasta constituie ambiția care stă, de pildă, și la baza cărții de pictură a lui Leonardo. Dar astăzi? „Știința în chip de cale spre natură” – acest lucru i s-ar părea tineretului o blasfemie. Nu, dimpotrivă: eliberarea de intelectualismul științei, pentru a putea reveni la propria natură și, prin aceasta, la natură în genere! Sau, și mai mult, știința în chip de cale spre artă? Aici nu mai este nevoie de nici o critică. Însă în epoca apariției științelor exacte ale naturii, lumea aștepta încă și mai mult de la știință. Dacă vă amintiți de cele spuse de Swammerdam; „eu vă prezint aci dovada providenței divine, în anatomia unui păduche”, atunci veți vedea ceea ce considera pe atunci că munca științifică, influențată (indirect) de către protestantism și puritanism, ar fi sarcina sa specifică: anume calea către Dumnezeu. Acesta nu mai putea fi găsit pe atunci la filosofi și în noțiunile și deducțiunile lor: – faptul că Dumnezeu nu poate fi găsit pe această cale, pe care îl căutase evul mediu, era un lucru binecunoscut de către întreaga teologie pietistă din vremea aceea, înainte de toți de către Spencer. Dumnezeu este ascuns, căile sale nu sunt căile noastre, gândurile sale nu sunt gândurile noastre. Însă, în cadrul științelor exacte ale naturii, unde operele sale pot fi sesizate fizic, acolo exista speranța de a putea da de urma intențiilor sale cu privire la lumea aceasta. Dar astăzi? Oare cine – cu excepția câtorva copii mari, cum pot fi găsiți tocmai în domeniul științelor naturii – mai crede, în ziua de astăzi, că datele astronomiei sau ale biologiei, sau ale fizicii, sau ale chimiei, ar putea să ne învețe ceva despre sensul lumii, oricât de puțin în această privință: pe ce cale s-ar putea da de urma unui astfel de „sens” – în cazul că acesta există? Dacă toate aceste științe sunt indicate pentru ceva, atunci sunt indicate pentru a ucide din rădăcină credința că ar exista un astfel de lucru ca „sensul” lumii! Și cu atât mai mult: știința în chip de cale „spre Dumnezeu”? Tocmai ea, această forță specific străină de dumnezeire? Asupra faptului că ea este astfel, nu se va îndoi nimeni în forul său interior, în ziua de astăzi – fie că recunoaște acest lucru față de sine, fie că nu îl recunoaște. Eliberarea de raționalismul și de intelectualismul științei constituie premisa fundamentală a unei vieți petrecute în comuniune cu dumnezeirea: acest lucru, sau ceva asemănător ca sens, constituie una din lozincile fundamentale care se poate desluși din tot ceea ce simte tineretul nostru cu sentimente religioase, sau care tinde către o trăire religioasă. Și nu numai către trăirea religioasă, ci către trăirea în general. Stranie este doar calea pe care se pornește acum: anume că singurul lucru care încă nu fusese atins de intelectualism, adică tocmai acele sfere ale iraționalului, sunt acum aduse în conștient și examinate sub lupa sa. Căci la aceasta se reduce practic romantica intelectualistă modernă a iraționalului. Această cale de eliberare de intelectualism se pare că duce tocmai la exact contrariul a ceea ce își imaginau drept țel acei care au pășit pe calea respectivă. Faptul că în sfârșit, pe baza unui optimism naiv, a fost sărbătorită știința, adică tehnica stăpânirii lumii care se bazează pe știință, drept spre fericire – acest lucru probabil că îmi este permis să-l las cu totul la o parte – în urma criticii distrugătoare făcute de către Nietzsche

acelor „oameni din urmă” care „au inventat fericirea”. Oare cine crede în așa ceva? – în afară de câțiva copii mari de la catedre sau din birourile de redacție?

Să ne întoarcem înapoi. Ținând seama de aceste premise psihice, care este sensul științei ca profesiune, având în vedere că toate aceste iluzii de mai înainte, ca: „Drumul către adevărata esență”, „Drumul către adevărata artă”, „Drumul către adevărata natură”, „Calea către adevăratul Dumnezeu”, „Calea către adevărata fericire”, au dispărut toate? Cel mai simplu răspuns l-a dat Tolstoi cu următoarele cuvinte: „Ea este lipsită de sens, deoarece nu dă nici un răspuns la singura întrebare care are importanță pentru noi: „Cum să procedăm? Cum să trăim?” Faptul că nu obținem acest răspuns este desigur indiscutabil. Numai că întrebarea care se pune este în ce sens nu obținem „nici un” răspuns, și dacă nu cumva acela care întreabă în mod just, nu află totuși câte ceva. În ziua de astăzi este obiceiul ca să se vorbească adesea despre o știință „necondiționată”. Există oare un astfel de lucru? Depinde de ceea ce înțelegem prin acest cuvânt. Pentru oricare muncă științifică există întotdeauna condiția respectării legilor logicii și ale metodicii, aceste fundamente generale ale orientării noastre în lume. Ei bine, aceste condiții sunt mai puțin problematice, cel puțin în ceea ce privește întrebarea de care ne preocupăm. Însă se mai pune și o altă condiție: ca ceea ce rezultă din munca științifică, să fie *important* în sensul de „demn de a fi cunoscut”. Și este evident că toate problemele noastre se află aici. Căci, la rândul ei, această condiție nu este demonstrabilă cu mijloace științifice. Ea nu se poate decât *interpreta* în sensul ei cel mai profund, care urmează să fie acceptat sau respins, în conformitate cu propria atitudine profundă față de viață.

Apoi, mai este foarte diferit și genul relațiilor muncii științifice cu aceste condiții ale ei, variind o dată cu structura specifică fiecărei științe. Științele naturii, ca de pildă fizica, chimia, astronomia, consideră ca bine înțeles faptul că legile de bază ale fenomenelor cosmice – care pot fi construite, în măsura în care știința are această posibilitate – sunt demne de a fi cunoscute. Nu numai deoarece cu ajutorul acestor cunoștințe se pot obține rezultate tehnice, ci și „de dragul lor”, atunci când urmează să fie vorba despre o „profesiune”. Desigur că această prezumție în sine nu poate fi dovedită. Cu atât mai mult, nu poate fi dovedit faptul dacă această lume care este descrisă de către științele naturii merită să existe, dacă ea are vreun „sens” și, încă și mai mult, nu se poate dovedi dacă are vreun sens ca noi să existăm în ea. Despre aceste chestiuni nu se pune întrebarea. Sau să considerăm o disciplină de artă atât de mult dezvoltată științific, cum este medicina modernă. „Condiția” generală a exercitării medicinei este, în vorbe banale, ca sarcina menținerii vieții pure doar ca atare, precum și reducerea la maximum posibil a suferinței doar ca atare, să fie confirmată. Însă acest lucru este problematic. Căci medicul, cu mijloacele de care dispune, menține în viață și pe cel care este bolnav pe moarte, chiar și atunci când acesta imploră să fie izbăvit de suferințele sale, chiar și atunci când rudele, cărora le este lipsită de orice valoare viața respectivă, îi doresc din inimă izbăvirea de suferințe, și cărora cheltuielile pentru menținerea unei vieți lipsite de orice valoare le devin de nesuportat – poate că este vorba de un sărman nebun – chiar dacă aceste rude doresc, și trebuie să dorească moartea pacientului,

fie mărturisit, fie nemărturisit. Însă condițiile medicinei precum și ale codului penal îl împiedică pe medic să le respecte. Dacă viața merită să fie trăită și când merită să fie trăită – aceasta este o întrebare care nu se pune. Toate științele naturii ne răspund la întrebarea: ce trebuie să facem ca să stăpânim viața în mod *tehnic*? Însă dacă trebuie să o stăpânim în acest mod și dacă dorim să facem acest lucru, și dacă, la urma urmelor, acest lucru are vreun sens – acest lucru nu se discută deloc, sau se ia drept premisă pentru scopul urmărit. Sau, să considerăm o disciplină ca istoria artei. Faptul că există opere de artă constituie domeniul esteticii. Ea caută să cerceteze care sunt împrejurările care determină această situație de fapt. Dar ea nu ridică întrebarea dacă nu cumva domeniul artei ar fi, poate, un domeniu al splendorilor diabolice, un domeniu lumesc, și de aceea profund antidumnezeiesc și antifratern prin spiritul său care în sinea sa este aristocratic. Deci, nu se pune această întrebare: dacă *ar trebui* să existe opere de artă. Sau jurisprudența: ea stabilește ceea ce este valabil pe baza regulilor gândirii juridice, în parte stringent logică, în parte încătușată de scheme convenționale date, așadar, *când* se consideră obligatorii anumite reguli juridice și anumite metode de interpretare a lor. Dar, *dacă* ar trebui să existe dreptul, și *dacă* ar trebui stabilite tocmai aceste reguli, iată o întrebare la care nu se răspunde; el poate doar să indice: dacă se urmărește acel rezultat, atunci, pe baza normelor gândirii noastre juridice, acea regulă juridică reprezintă mijlocul cel mai adecvat pentru a ajunge la rezultatul dorit. Sau, să considerăm științele istorice culturale. Ele ne învață să înțelegem fenomenele culturale politice, artistice, literare și sociale, legate de împrejurările apariției lor. Însă nici ele nu dau de la sine nici un răspuns la întrebarea dacă aceste fenomene culturale *meritau* și *merită* să existe. Și nici nu răspund la o altă întrebare: dacă merită osteneala să luăm cunoștința de ele. Ele iau drept premisă faptul că prezintă interes ca prin acest procedeu să participăm la comunitatea „oamenilor de cultură”. Însă, dacă lucrurile stau într-adevăr așa, aceasta nu se poate dovedi „științific” nimănui, și faptul că acest lucru se consideră ca bine înțeles nu dovedește nicidecum că este și adevărat. Și, în realitate, nici nu este deloc.

Dar să rămânem deocamdată la disciplinele care îmi sunt cele mai apropiate, adică la sociologie, istorie, economie politică și teoria statului, precum și la acele capitole ale filosofiei culturii care au drept sarcină interpretarea lor. Se spune, și eu subscriu la următoarele: politica nu își are locul în sala de curs. Ea nu își are locul acolo în ceea ce îi privește pe studenți. Spre exemplu, eu aș deplânge în egală măsură dacă în sala de curs a fostului meu coleg din Berlin, Dietrich Schäfer, studenți pacifiști s-ar aduna în jurul catedrei și ar stârni o larmă de același fel pe care se pare că au stârnit-o studenți antipacifiști la cursul profesorului Foerster, de ale cărui păreri eu sunt în multe privințe cât se poate de străin. Însă, este drept că politica nu își are locul acolo, nici din partea conferențiarului. Mai ales atunci când el se ocupă în mod științific de politică, tocmai atunci, cel mai puțin. Căci, o luare de atitudine politică practică, pe de o parte, iar o analiză științifică a structurilor politice, și a situației partidelor politice, pe de altă parte, constituie două lucruri foarte distincte. Dacă cineva vorbește într-o adunare despre democrație, atunci nu face nici un fel de secret

din atitudinea sa personală – tocmai acest lucru: a lua atitudine clar și lămurit constituie în acest caz o sfântă datorie și obligație. Cuvintele care se folosesc atunci nu sunt mijloace în vederea unei analize științifice, ci în vederea unei propagande politice pentru recrutarea adeziunii celorlalți. Ele nu sunt brazde pentru afânarea solului gândirii contemplative, ci săbii împotriva adversarilor – ele sunt mijloace de luptă. Dimpotrivă, în cadrul unei conferințe, sau în sala de curs, ar fi o nelegiuire ca să fie folosit cuvântul într-un astfel de mod. Aici, va trebui, atunci când va fi vorba, de pildă, despre „democrație”, să fie considerate diferitele ei forme, acestea să fie analizate în ceea ce privește modul lor de funcționare, să se constate care sunt consecințele specifice pe care fiecare din aceste forme le exercită asupra condițiilor de trai, apoi să se facă o comparație cu celelalte forme de orânduire socială, care nu sunt democratice, și să se încerce să se ajungă atât de departe, încât acela care audiază să fie în stare să găsească acel punct din care el poate adopta o poziție, pornind de la cele mai profunde idealuri ale sale. Însă adevăratul profesor se va feri foarte tare să-i impună de la catedră vreo luare de poziție, fie în mod explicit, fie prin sugerare – căci, firește, acesta constituie modul cel mai neloial, atunci când se lasă „să vorbească faptele”.

Și de fapt, oare de ce să nu facem un astfel de lucru? Presupun că există câțiva colegi foarte apreciați care sunt de părere că nici nu este posibil să se realizeze o astfel de autorestricție, și că, chiar dacă ar fi posibil, ar fi o marotă să o evităm. Iată însă că nu i se poate demonstra nimănui în mod științific în ce constă îndatorirea sa de profesor universitar. De cerut nu i se poate cere decât corectitudinea intelectuală, anume de a înțelege că, pe de o parte, constatarea de fapte și stabilirea de relații matematice sau logice, sau a structurii interne a unor bunuri culturale, și pe de altă parte, a răspunde la întrebarea referitoare la valoarea culturii și a diferitelor sale componente, și, ca urmare: cum ar urma să acționăm în cadrul comunității culturale și a asociațiilor politice – acestea două constituie probleme cu totul și cu totul eterogene. Iar acestei probleme în sala de curs, atunci, trebuie să i se răspundă: deoarece profetul și demagogul nu își au locul la catedra unei săli de cursuri. Atât profetului, cât și demagogului i se spune: „Ieși în stradă și vorbește în public”. Acest lucru înseamnă ca el să vorbească acolo unde este posibilă critica. În sala de curs, unde ne aflăm în fața auditorilor noștri, aceștia trebuie să tacă, și numai profesorul trebuie să vorbească. Eu consider că este un gest iresponsabil ca cineva să profite de împrejurarea că studenții, în vederea promovării lor, sunt obligați să frecventeze cursul unui profesor, la care nu se află de față nimeni care să i se opună în mod critic, să profite, deci, nu pentru a fi util auditorilor săi prin cunoștințele sale și experiența sa științifică, așa cum este de datoria sa, ci pentru a imprima auditorilor părerile sale politice personale. Desigur, este posibil ca un individ să nu izbutească decât în mod insuficient să înlăture simpatia sa subiectivă. În acest caz el se expune celei mai aspre critici în fața forului propriei sale conștiințe. Și acest lucru nu dovedește nimic, căci mai sunt posibile și alte erori, erori care se referă exclusiv la fapte, care nici ele nu dovedesc, totuși, nimic împotriva datoriei de a căuta adevărul. De asemenea, și tocmai în interesul pur științific, eu mă opun acestui lucru. Eu mă ofer să prezint dovada, bazându-mă pe operele istoricilor noștri, că, ori de câte ori intervine

omul de știință cu propria sa judecată de valoare *încetează* deplina înțelegere a faptelor. Dar acest lucru depășește tema discuției din seara aceasta și ar necesita expuneri foarte ample.

Acum, eu pun următoarea întrebare: cum s-ar putea, pe de o parte, ca vreodată, un catolic dreptcredincios, iar pe de altă parte, un francmason, să fie aduși la o aceeași *prețuire* a faptelor, în cadrul unui curs referitor la reformele bisericești și de stat, sau la istoria religiilor! Așa ceva este exclus. Dar, cu toate acestea, profesorul universitar trebuie să aibă dorința și față de el însuși pretenția de a fi util atât unuia, cât și celuilalt, prin cunoștințele sale și prin metodele sale. Acum, d-voastră veți putea spune, pe bună dreptate: catolicul dreptcredincios nu va accepta niciodată nici părerea despre faptele referitoare la nașterea creștinismului, pe care o va expune un profesor care nu este supus premiselor dogmatice ale catolicului. Fără îndoială că lucrurile stau astfel. Însă deosebirea constă în următoarele: știința, care este „lipsită de prejudecăți” în sensul respingerii unei obligațiuni religioase, în ceea ce o privește efectiv, nu cunoaște „miracolul” și „revelația”. Altfel, ea ar deveni infidelă propriilor ei premise. Credinciosul însă le cunoaște pe amândouă. Iar acea știință „lipsită de prejudecăți” nu îi pretinde nimic mai puțin – dar nici nimic mai mult – decât să recunoască faptul că, în cazul în care faptele ar trebui să fie explicate fără acele intervenții supranaturale, care, pentru o explicație empirică, se elimină în calitate de momente cauzale, în acest caz, deci, faptele ar trebui să fie explicate așa cum încearcă știința să o facă. Acest lucru îl poate accepta dreptcredinciosul, fără să renege credința sa.

Dar oare rezultatele științei într-adevăr nu au nici un sens pentru cineva căruia faptul ca atare îi este indiferent, și nu acordă importanță decât unui punct de vedere practic? Poate, totuși, are. În primul rând, un lucru. Dacă cineva este un profesor destoinic, atunci prima sa sarcină este aceea de a-i învăța pe elevii săi să recunoască lucrurile neplăcute, mă gândesc la acelea care sunt neplăcute pentru concepția sa partinică; și există astfel de lucruri extrem de neplăcute, pentru orice fel de concepție partinică – de pildă, și pentru a mea. Eu am credința că, dacă profesorul universitar îi face pe auditorii săi să se obișnuiască cu acest lucru, el realizează mai mult decât o operă intelectuală, ba aș fi chiar atât de lipsit de modestie încât să folosesc expresia „operă etică”, deși poate că ar suna puțin cam prea patetic pentru un lucru atât de firesc indiscutabil.

Până acum nu am vorbit decât despre motivele practice pentru evitarea impunerii unei atitudini personale. Însă, lucrurile nu se limitează la atât. Imposibilitatea susținerii „științifice” a adoptării unor atitudini practice rezultă din motive cu mult mai profunde – cu excepția cazului discutării mijloacelor în vederea unui scop bine precizat mai dinainte. O astfel de susținere este principial lipsită de sens, fiindcă diferitele ierarhii valorice ale lumii se află într-un conflict reciproc indisolubil. Bătrânul Mill, a cărui filosofie eu nu vreau nicidecum să o laud, însă în acest punct el are dreptate, a spus odată: dacă se pornește de la experiența pură, se ajunge la politeism. Aceasta este o formulare superficială și sună paradoxal, ea totuși reprezintă un adevăr. Dacă există un lucru pe care îl știm acum din nou, apoi, este

următorul: ceva nu poate fi sfânt nu numai pentru că nu este frumos, ci și *deoarece* și în *măsura* în care nu este frumos. În capitolul 53 al Cărții lui Isaia, precum și în Psalmul 21 puteți găsi argumente în acest sens. Și că ceva poate fi frumos nu numai, deși, ci chiar, prin aceea că nu este bun, constituie un fapt pe care îl știm din nou de la Nietzsche încoace, iar înainte de el a fost exprimat în *Les fleurs du mal*, cum și-a intitulat Baudelaire volumul său de poezii – și constituie o înțelepciune curentă faptul că ceva poate fi adevărat, deși, și prin aceea că, nu este nici frumos și nici sfânt și nici bun. Dar, acestea nu sunt decât cazurile cele mai elementare ale acestei lupte dintre zeii diferitelor ierarhii și valori. În ce mod s-ar putea proceda pentru a decide „științific” între valoarea culturii franceze și a celei germane, nu știu. Căci și aici se găsesc într-un conflict reciproc zeități diferite, conflict care va dura întotdeauna. Lucrurile se petrec ca și în lumea veche, ce nu era încă demitizată de zeii și demonii săi, numai într-un sens diferit: după cum elenul îi aducea odată jertfe Afroditei, iar apoi lui Apolon, și înainte de toate, fiecăruia din zeii orașului său, tot astfel și azi, numai că lucrurile sunt demitizate și dezbrăcate de plastica mitului acelei comportări, care rămâne totuși reală din punctul de vedere psihic. Iar peste acești zei și peste conflictele lor planează soarta, și în nici un caz vreun fel de „știință”. Se poate înțelege ce înseamnă zeitatea pentru una sau alta din ierarhii, sau într-una sau alta din ierarhii. Dar cu aceasta se încheie pur și simplu problema în cadrul oricărei discuții într-o sală de curs, oricât de puțin s-ar încheia firește, o dată cu aceasta și grandioasa *problemă a vieții* înseși, care este inclusă în prima. Dar sunt alte forțe decât cele ale catedrelor universităților care au cuvântul în această privință. Care om s-ar încumeta să vrea să „contra-argumenteze științific” etosul *Predicii de pe munte*, de pildă al frazei: „Să nu te opui răului” sau al metaforei despre unul și celălalt obraz. Și cu toate acestea este limpede: privit din punctul de vedere al personalității psihice, ceea ce se predică aici este o etică a lipsei de demnitate: trebuie ales între demnitatea religioasă, pe care o conferă această etică, și demnitatea omenească, a cărei predică sună cu totul altfel: „Să te opui răului – căci altfel ești și tu răspunzător pentru preponderența sa”. În funcție de atitudinea sa cea mai profundă, pentru fiecare individ, una îl reprezintă pe diavol, iar cealaltă pe Dumnezeu, și fiecare individ trebuie să hotărască ce anume este *pentru el* Dumnezeu, și ce este diavol. Și tot astfel se petrec lucrurile în toate ierarhiile vieții. Grandiosul raționalism al modului de viață etic-metodic, care izvorăște din orice profeție religioasă, a detronat acest politeism în favoarea „unuia singur care este necesar” – iar apoi, față de realitățile vieții materiale și psihice, s-a văzut silit să facă acele compromisuri și relativizări pe care cu toții le cunoaștem din istoria creștinismului. În momentul de față însă ne găsim într-o „zi obișnuită” din punctul de vedere religios. Numeroșii zei din vechime, demitizați, și din această cauză sub aspectul unor forțe impersonale, se ridică din mormintele lor, tind să domine viața noastră și încep din nou să poarte între ei veșnica lor luptă. Dar ceea ce îi vine atât de greu tocmai omului modern, iar cel mai greu îi vine generației tinere, este faptul de a putea corespunde unei astfel de *zile obișnuite*. Întreaga goană după „trăire” rezultă din această slăbiciune. Căci reprezintă o slăbiciune faptul de a nu fi în stare să privești în față aspectul sever al sorții vremii tale.

Iar soarta culturii noastre este de a ne da din nou seama mai lămurit de toate acestea, după ce, timp de un mileniu, pretinsa sau imaginara orientare exclusivă spre patosul grandios al eticii creștine orbise ochii față de acest fapt.

Dar am discutat destul despre aceste probleme care duc foarte departe. Căci eroarea comisă de o parte a tineretului nostru, atunci când ar răspunde la toate acestea: „Da, dar noi venim totuși la cursuri pentru a mai trăi și altceva decât numai analize și constatări de fapte” – această eroare, dar, constă în aceea că ei caută în profesor altceva decât ceea ce se oferă în fața lor, ei caută un *conducător* și nu un *profesor*. Dar noi am fost puși la catedră numai în calitate de profesor. Aceste două atribuții reprezintă două lucruri diferite, și că este într-adevăr așa ne putem ușor convinge. Vă rog să-mi dați voie să vă port încă o dată în America, deoarece acolo astfel de lucruri se pot adeseori vedea în cea mai masivă naturalețe a lor. Tânărul american învață nespus mai puțin decât al nostru. În pofida unor examinări incredibil de numeroase, el totuși nu a devenit încă acel om absolut al examenelor, ca tânărul german. Căci acea birocrație care consideră că diploma de examen reprezintă biletul de intrare în domeniul latifundiilor funcționărești, acolo este abia la începuturile ei. Tânărul american nu are respect față de nimic și față de nimeni, față de nici o tradiție și față de nici o funcție, cu excepția poate a realizărilor personale proprii ale respectivului: *aceasta* este ceea ce numește americanul „democrație”. Oricât de deformat s-ar comporta realitatea față de acest conținut de idei, totuși acesta este conținutul de idei, și aceasta este ceea ce este important acum. Despre profesorul care se află în fața sa, tânărul american are următoarea idee: el îmi vinde cunoștințele și metodele sale în schimbul banilor tatălui meu, întocmai după cum precupeața îi vinde mamei mele varza. Și cu aceasta s-a terminat. Desigur, dacă profesorul este mare meșter în fotbal, atunci el devine conducătorul tânărului în acest domeniu. Însă, dacă profesorul nu are această calitate (sau o alta asemănătoare), atunci el nu este decât profesor, și nimic altceva, și nici unui tânăr american nu îi va trece prin minte să accepte ca acest profesor să-i vândă „concepții de viață” sau alte directive hotărâtoare pentru modul său de viață. Firește că, într-o astfel de formulare, noi vom respinge această concepție. Dar se ridică întrebarea dacă nu se află totuși un grăunte de adevăr în acest mod de a înțelege lucrurile, care a fost exagerat de mine, până la extrem, cu bună intenție.

Colegi și colege de facultate! Ei vin la cursurile noastre cu astfel de pretenții față de calitățile noastre de conducători, fără ca să-și spună mai înainte că dintr-o sută de profesori, cel puțin nouăzeci și nouă, nu numai că nu sunt mari meșteri de fotbal în viață, ci nici măcar nu au pretenția, și nici nu au voie să aibă pretenția de a fi „conducători” în probleme ale modului de viață. Gândiți-vă la un lucru: valoarea unui om nu depinde doar de faptul dacă are calitățile unui conducător. În orice caz, nu aceleași calități fac ca cineva să fie, pe de o parte, un excelent savant și profesor universitar, și, pe de altă parte, un conducător în domeniul orientării practice în viață, sau, în mod special, al politicii. Este o pură întâmplare ca cineva să posede și aceste calități, și este foarte îngrijorător că fiecare din cei care se află la catedră se simte pus în fața exigenței care solicită aceste calități. Și este încă și mai

îngrijorător dacă i se permite fiecărui profesor universitar să facă pe conducătorul în sala sa de curs. Căci tocmai aceia care se cred în cea mai mare măsură a fi indicați în acest scop, adeseori, sunt cei mai puțin indicați, și, înainte de toate, fie că sunt, fie că nu sunt indicați, situația de la catedră nu prezintă nicidecum vreo posibilitate de confirmare. Acel profesor care se simte chemat pentru a fi un sfătuitor al tineretului și care se bucură de încrederea sa nu are decât să se afirme ca atare prin relații personale de la om la om. Iar dacă se simte chemat pentru a interveni în luptele concepțiilor de viață și ale părerilor partinice, atunci să facă acest lucru afară, în agora vieții: în presă, la adunări, la reuniuni, oriunde vrea el. Însă cred că este totuși cam prea comod ca cineva să-și arate curajul de opinie acolo unde cei prezenți, și poate cei care gândesc altfel, sunt condamnați la tăcere.

În sfârșit, veți pune întrebarea: dacă lucrurile stau astfel, atunci oare ce fapt pozitiv realizează știința în favoarea „vieții” personale și practice? Iar cu aceasta ajungem din nou la problema „profesiunii” d-voastră. Firește că, în primul rând, se obțin cunoștințe despre tehnica referitoare la modul în care poate fi guvernată, prin chibzuință, viața, împrejurările externe, precum și acțiunile oamenilor. Ei bine, veți spune, dar toate acestea nu sunt decât precupeața băiatului american. Sunt cu totul de aceeași părere. În al doilea rând, ceva ce totuși nu este făcut de către precupeața respectivă: metode de gândire, uneltele și educația pentru folosirea lor. Pare că veți spune: Ei bine, acestea într-adevăr nu sunt zarzavaturi, dar nici nu reprezintă mai mult decât mijloacele de a procura zarzavaturi. Bine, să lăsăm azi la o parte această obiecție. Însă, din fericire, cu acestea nu s-au terminat realizările științei, ci suntem în situația să vă oferim un al treilea lucru: *claritatea*. Bineînțeles, în ipoteza că o posedăm noi înșine. În măsura în care acesta este cazul, putem să vă arătăm limpede: spre simplificare, eu vă rog să vă gândiți la fenomenele sociale, în chip de exemplu – față de problema de valoare, despre care este vorba de fiecare dată, în mod practic se pot adopta următoarele atitudini diferite. Dacă se adoptă următoarea atitudine, atunci, pe baza experienței științei, trebuie folosite următoarele *mijloace* în vederea realizării practice a dezideratului. Poate că aceste mijloace, ca atare, sunt de o așa natură, încât credeți că trebuie să le respingeți. Atunci, nu rămâne decât de ales între scop și mijloacele inevitabile. „Scuză” scopul aceste mijloace sau nu? Profesorul poate să vă prezinte necesitatea acestei alegeri, mai mult nu poate el să facă, atât timp cât vrea să rămână profesor, și nu să devină demagog. Apoi, firește, el vă poate spune: dacă doriți să obțineți acel scop anumit, atunci trebuie să admiteți că nu aveți încotro și să acceptați și următoarele rezultate secundare, care apar în conformitate cu experiența: din nou se ivește aceeași situație. Însă toate acestea constituie doar probleme de felul acelor pe care le poate întâmpina orice tehnician care și el trebuie să se hotărască, în numeroase cazuri, pe baza principiului celui mai mic rău, sau a ceea ce este relativ cel mai bun. Numai că pentru acestea din urmă, în mod obișnuit, este bine precizat un lucru, anume principalul: scopul său. Tocmai acest lucru *nu este cazul* pentru noi, ori de câte ori este vorba despre problemele cu adevărat cele mai „adânci”. Și abia acum ajungem la cea mai profundă realizare pe care o poate efectua știința ca atare, în slujba clarității, și totodată ajungem și la limitele științei: noi putem – și trebuie – să vă spunem de

asemenea: acea anumită atitudine practică se poate deduce, pe baza *sensului* ei, cu toate consecințele ei psihice și deci cu toată onestitatea, din acea anumită poziție fundamentală a unei concepții de viață – s-ar putea, ca să fie numai dintr-una singură și s-ar putea de asemenea, ca să fie din diferite concepții de viață – însă nu poate fi dedusă din anumite altele. Vorbind metaforic, sluiți un zeu și *îl supărați pe celălalt* dacă vă hotărâți pentru această luare de atitudine. Căci veți ajunge în mod necesar la aceste anumite consecințe psihice, profund semnificative, dacă veți rămâne credincioși vouă înșivă. Acest lucru se poate realiza, cel puțin, în principiu. Disciplina de specialitate a filosofiei, precum și discuțiunile principiale care, prin esența lor, sunt filosofice, încearcă să realizeze acest lucru. În modul acesta noi putem, dacă suntem pricepuți în meseria noastră (fapt care trebuie presupus în acest caz), să îndemnăm pe fiecare în parte, sau cel puțin să-l ajutăm, *să-și dea sie însuși socoteală cu privire la sensul profund al propriilor sale acțiuni*. Acest lucru nu mi se pare a fi chiar atât de puțin, chiar și pentru viața strict personală. Și în acest caz, eu sunt tentat să spun că, dacă unui profesor îi reușește acest lucru, el se află în slujba unor forțe „etice”, și anume: a datoriei, a clarității și a dorinței de a crea cu spirit de răspundere; și eu cred că acest profesor va fi cu atât mai apt de a realiza așa ceva, cu cât va evita într-un mod mai conștiincios ca, din partea sa, să confere sau să sugereze auditorilor săi o luare de atitudine.

Firește că în toate cazurile această presupunere, despre care vă vorbesc acum, pornește dintr-un anumit raport fundamental al lucrurilor: viața, atât timp cât se rezumă la ea însăși și este înțeleasă numai din sinea ei, nu cunoaște decât veșnicul conflict al acelor zei – vorbind nemetaforic: ireconciliabilitatea și deci și imposibilitatea de a ajunge la un sfârșit al conflictului dintre punctele de vedere față de viață, care sunt cele mai profunde și care sunt în general posibile, așadar necesitatea de a *decide* între ele. Dacă, în astfel de împrejurări, știința merită să devină o „profesiune” pentru cineva și dacă ea însăși are vreo „chemare” care să aibă o valoare obiectivă – aceasta constituie din nou o judecată de valoare, despre care nu se poate spune nimic în sala de curs. Căci, pentru învățământul care se predă într-un astfel de loc, premisa fundamentală o constituie *afirmarea*. Personal dau un răspuns afirmativ acestei întrebări, prin însăși munca mea. De asemenea și tocmai în ceea ce privește acel punct de vedere care urăște intelectualismul, ca cel mai cumplit dintre diavoli, așa cum procedează în ziua de astăzi tineretul – sau, de cele mai multe ori, cum își închipuie tineretul că procedează. Căci atunci li se aplică următoarele cuvinte: „gândiți-vă că diavolul este bătrân, așa că așteptați să îmbătrâniți ca să-l puteți înțelege”. Aceasta nu urmează să fie interpretat în sensul actelor de stare civilă, ci în sensul că, dacă cineva vrea să înfrângă acest diavol, nu trebuie să o ia la goană, cum se întâmplă atât de ușor în ziua de astăzi, ci mai întâi trebuie să fie cuprinse cu privirea toate căile sale, pentru a cunoaște bine forța și limitele sale.

Faptul că în momentul de față știința constituie o „profesiune” exercitată ca o specialitate și care se află în slujba reculegerii și a cunoașterii raporturilor reale între fapte, iar nicidecum un har dătător de bunuri miraculoase și de revelații unor iluminați

și profeți, sau o parte componentă a gândirii filosofice a înțelepților și a filosofilor, gândire referitoare la sensul lumii –, firește că acesta constituie un fapt de neînlăturat al situației noastre istorice, din care noi nu putem ieși, decât dacă rămânem credincioși nouă înșine. Iar dacă acum se ridică din nou Tolstoi în sinea d-voastră și întreabă: „deoarece știința nu face acest lucru, oare cine va răspunde la întrebarea: ce să facem noi? și cum să ne organizăm viața?” sau, în limba folosită aici în această seară: „cărui dintre zeii care se află în conflict să-i slujim noi? sau poate să slujim cu totul altcuiva, și cine este acela?” – atunci trebuie să se răspundă: numai un profet sau un mântuitor. Când acela nu există sau atunci când nu se mai acordă credință spuselor sale, atunci cu siguranță că nu îl veți sili să coboare pe pământ prin aceea că mii de profesori, în calitate de mici profeți salariați de către stat sau privilegiați în alt fel, vor încerca să-i preia rolul său în sălile de curs. În acest mod ei nu vor izbuti decât un singur lucru: ei nu vor vedea niciodată clar, în toată vigoarea importanței sale, realitatea hotărâtoare a faptului că acel profet, pe care îl doresc atât de mulți din generația noastră tânără, într-adevăr nu există. După câte cred eu, nu i se face nici un serviciu interesului profund al unui om cu adevărat „muzical” religios, dacă i se ascunde lui, și altora, această realitate fundamentală, anume că i-a fost dată soarta să trăiască într-o epocă străină de Dumnezeu și lipsită de profeți, ascundere efectuată printr-un surogat, cum sunt toți acești profeți de catedră. Mie mi se pare că tocmai corectitudinea simțului său religios ar trebui să se răzvrătească împotriva acestui lucru. Acum d-voastră veți fi înclinați să spuneți: dar ce atitudine să adoptăm oare față de faptul că „teologia” există și că ea are pretenția de a fi o „știință”. Să nu evităm un răspuns clar. Este drept că „teologia” și „dogmele” nu există în mod universal, dar ele nu există numai în creștinism. Ci, dimpotrivă, (mergând înapoi în timp) într-o formă foarte dezvoltată și în Islamism, în Manicheism, în Gnoză, în Orfism, în Parsism, în Budhism, în sectele hinduse, în Taoism, în Upanishade și, firește, în Iudaism. Desigur că dezvoltarea lor sistematică s-a făcut într-un mod foarte diferit. Și nu este o simplă întâmplare faptul că creștinismul occidental, nu numai că le-a dezvoltat sistematic, sau a tins către aceasta – spre deosebire de ceea ce posedă Iudaismul, de pildă, în chip de teologie –, ci și faptul că aici dezvoltarea lor a avut însemnătatea istorică cu mult cea mai importantă. Spiritul elenic este cel care a realizat acest lucru, și toate teologiile apusului își au sorginea în el, după cum și (evident) toate teologiile răsăritului își au sorginea în gândirea indiană. Orice fel de teologie este o *raționalizare* intelectuală a unui tezaur religios. Nici o știință nu este lipsită absolut de prezumții, iar pentru cel care refuză aceste prezumții, nici o știință nu își poate fundamenta propria sa valoare. Dar, în orice caz, orice teologie mai adaugă câteva prezumții specifice în vederea lucrării sale, și, prin aceasta, în vederea justificării proprii sale existențe. Aceasta într-un sens diferit și într-un volum diferit. Pentru oricare teologie, de pildă, și pentru cea hindusă, este valabilă prezumția: lumea trebuie să aibă un *sens* – și întrebarea pe care o pune este: cum trebuie interpretat acest sens, pentru ca el să fie apt pentru a fi gândit? Întocmai după cum și teoria cunoașterii a lui Kant care pornea de la prezumția: „există un adevăr științific și el este *valabil*” – iar apoi punea întrebarea: în cadrul căror ipoteze de gândire este oare posibil acest lucru (ca să aibă un sens)? Sau după cum esteticienii

moderni pornesc (în mod explicit – ca, de pildă, G. Lukacs – sau faptic) de la prezumția „*există* opere de artă” – iar apoi pun întrebarea: cum este oare posibil acest lucru (în așa fel, ca să aibă un sens)? Este drept că în general teologiile nu se mulțumesc cu acea prezumție (de esență filosofico-religioasă). Căci, cu regularitate ele pornesc de la o altă prezumție: că anumite „revelații” trebuie crezute de-a dreptul, în calitate de fapte importante în vederea mântuirii – deci în calitate de fapte de la care abia pornește posibilitatea unei conduite de viață care să aibă un sens profund; precum și că anumite situațiuni și acțiuni posedă calitatea sanctității – ceea ce înseamnă că reprezintă o conduită de viață cu sens religios, sau, cel puțin, unele părți componente ale unei astfel de vieți. Iar apoi întrebarea lor este din nou: cum se pot interpreta aceste prezumții care trebuie acceptate pur și simplu ca atare, pentru ca ele să aibă sens în cadrul unei concepții generale asupra lumii? În modul acesta, acele prezumții, în sine, se situează pentru teologie dincolo de ceea ce este „știința”. Ele nu constituie o „știință” în sensul general acceptat, ci o „posesiune”. Celui care nu le „posedă” – credința sau celelalte chestiuni sacre care țin de ea – acelui nu i le poate înlocui nici un fel de teologie. Și cu atât mai mult nici un fel de altă știință. Dimpotrivă: în cadrul fiecărei teologii „pozitive”, credinciosul ajunge la un punct la care este valabilă fraza augustinică: *Credo non quod, sed quia absurdum est*³. Aptitudinea pentru această virtuozitate a „sacrificiului intelectului” constituie caracteristica decisivă a omului religios pozitiv. Și ca dovadă că lucrurile stau într-adevăr astfel: – această stare de lucruri arată că, în pofida (sau mai degrabă pe baza) teologiei (care tocmai ea dezvăluie acest lucru) prăpastia între sfera de valori a „științei” și cea a mântuirii religioase este de netrecut.

În mod legitim, „sacrificiul intelectului” nu este adus decât de către discipol față de profet, sau de către credincios față de biserică. Dar niciodată nu s-a ivit vreo nouă profetie prin următorul fapt (repet aici în mod intenționat această imagine care pe mulți i-a scandalizat): că mulți intelectuali simt nevoia, ca să spunem așa, să-și mobilizeze sufletul cu lucruri vechi, garantat autentice în acest timp, să-și amintească și de faptul că din aceste lucruri făcea parte și religia, pe care este drept că ei nu o mai au, însă în locul căreia își decorează într-un fel de joacă un soi de capelă domestică mobilată cu iconițe din toate țările lumii, ca o compensație; sau își creează un surogat prin tot soiul de trăiri, cărora le acordă demnitatea unei sacralități mistice și cu care se duc să exercite un comerț ambulant la standurile de cărți. Acest lucru este pur și simplu minciună sau auto-înșelare. Însă, nu-i deloc minciună, ci, dimpotrivă, ceva foarte serios și autentic, dar care poate că uneori se interpretează pe sine într-un mod greșit, atunci când unele din asociațiile de tineret, care s-au format în tăcere în ultimii ani, conferă propriilor lor relații din comunitate interpretarea unor relații religioase, cosmice sau mistice. Pe cât este de adevărat că fiecare act de fraternitate adevărată poate fi legat de știința faptului că prin el poate fi adăugat ceva unui domeniu suprapersonal, ceva ce nu se mai pierde niciodată, pe atât mi se pare mie de îndoielnic că demnitatea relațiilor pur omenești într-o comunitate ar fi sporită prin acele dogme religioase. Însă toate acestea nu își mai au locul aici.

³ Lat.: Cred acest lucru tocmai pentru că este absurd (nota trad.).

Aceasta este soarta epocii noastre, cu raționalizarea și intelectualizarea care îi sunt proprii, înainte de toate: demitizarea lumii, că tocmai cele mai profunde și cele mai sublime valori s-au retras din viața publică, fie în domeniul unei lumi ascunse a vieții mistice, fie în fraternitatea unor relații nemijlocite ale indivizilor între ei. Nu este întâmplător nici faptul că arta noastră este o artă intimă, iar nu una monumentală, nici faptul că în momentul de față doar în interiorul unor cercuri sociale foarte mici, doar de la om la om, și numai pianissimo, mai pulsează acel ceva ce corespunde acelui lucru care, mai înainte, trecea ca un suflu profetic cu o ardoare sacră peste reuniuni de oameni și îi suda laolaltă. Dacă încercăm să ne constrângem la o concepție monumentală despre artă și să o „imaginăm”, atunci rezultă o monstruozitate atât de jalnică după cum este cea a numeroaselor monumente din ultimii 20 ani. Dacă se încearcă să se imagineze noi structuri religioase, fără să existe o nouă profeție autentică, atunci rezultă ceva asemănător în privința semnificației psihice, ceea ce se prezintă încă și mai rău. Cu atât mai mult profeția de catedră nu va crea decât secte fanatice, dar niciodată nu va crea o adevărată comunitate. Aceluia care nu este în stare să suporte bărbătește această soartă a epocii noastre, trebuie să i se spună: el ar face mai bine să se întoarcă în tăcere, fără de obișnuita reclamă publică a renegaților, ci firesc și simplu, în brațele larg deschise și îndurătoare ale vechilor biserici. Doar acestea nu îi îngreunează un astfel de pas. Un lucru care este inevitabil este că o dată cu acest pas trebuie făcut și „sacrificiul intelectului” – într-un fel sau în altul. Noi nu îl vom certa pentru acest lucru, dacă el va fi într-adevăr în stare să-l facă. Căci un astfel de sacrificiu al intelectului în favoarea unei dăruiri religioase necondiționate este, din punct de vedere moral, într-adevăr cu totul altceva decât acea ocolire a datoriei de corectitudine intelectuală firească, ce se produce atunci când cineva nu are curajul să se lămurească singur în privința propriei atitudini profunde, ci își ușurează această îndatorire cu ajutorul unor relativizări șubrede. Iar personal situez un astfel de pas la un nivel superior față de acele profeții de catedră, care nu sunt lămurite asupra faptului că în sala de curs nu este valabilă o altă virtute decât tocmai: simpla corectitudine intelectuală. Aceasta, însă, ne poruncește să constatăm că, în ziua de astăzi, pentru toți cei mulți care sunt în așteptarea unor noi profeți și mântuitori, situația este aceeași ca și aceea descrisă în frumoasa cântare din vremea exilului a paznicului edomit, care este cuprinsă în oracolele lui Isaia: „Răsună o chemare din Seir în Edom: Paznice, cât de lungă mai este noaptea? Paznicul grăiește: Vine dimineața, dar încă mai este noapte. Dacă voiți să mă întrebați, veniți din nou altă dată”. Poporul, căruia i s-a spus acest lucru, a întrebat și a așteptat timp de mult mai mult decât două milenii, și noi cunoaștem soarta sa zguduitoare. De aici să tragem următoarea învățătură: numai prin dor și așteptare nu se rezolvă lucrurile, și atunci să procedăm în alt fel: să ne apucăm de munca noastră și să căutăm să corespundem „cerințelor zilei” – atât din punctul de vedere omenesc, cât și din cel profesional. Iar acestea sunt firești și simple, dacă fiecare găsește și ascultă de acel demon care deapănă firele vieții sale.

MAX WEBER ȘI KARL MARX¹

CONSTANTIN NICUȚĂ

Constantin Nicuță s-a născut în anul 1906, la Pașcani, într-o familie modestă de ceferiști. A urmat liceul și cursurile universitare la Iași, unde l-a avut ca profesor pe Petre Andrei, care a jucat un rol important în formarea sa intelectuală. A funcționat ca profesor de liceu și apoi ca asistent al lui Petre Andrei, la Universitatea din Iași. Aici a condus seminarii și a ținut cursuri de sociologie, filosofie și istoria filosofiei, dovedindu-se un om de mare cultură. Recent a fost publicată teza de doctorat a lui Constantin Nicuță **Teoria cunoașterii sociale în unitatea operei lui Weber** de Editura Institutului Național pentru Societatea și Cultura Română, Iași, 1999.

După război a fost, pentru o scurtă perioadă, ministru adjunct al învățământului și apoi ambasador al României în Austria și în Franța. Șederea lui în străinătate i-a permis și o îmbogățire și o aprofundare a culturii sociologice, mai ales europene.

După încheierea misiunilor diplomatice, Constantin Nicuță a revenit în învățământ, ca profesor la Facultatea de Filosofie a Universității din București. A fost titularul cursului de istoria sociologiei, mai întâi la secția de filosofie, iar după moartea Stelei Cernea, și la secția de sociologie. El a predat în special istoria sociologiei europene. Cursul de istoria sociologiei americane a fost ținut de Gitta Tulea, până la plecarea definitivă a acesteia în străinătate. A fost decanul Facultății de filosofie, apoi șeful catedrei de istoria sociologiei și ulterior șeful catedrei de sociologie. De asemenea, a fost primul redactor șef al revistei „Viitorul Social”, devenită ulterior „Sociologie Românească”, iar din 1996, s-a intitulat „Revista Română de Sociologie”. A încetat din viață în anul 1991.

Personalitate complexă, cu o vastă cultură, Constantin Nicuță a jucat un rol covârșitor în formarea intelectuală a generații întregi de sociologi. A fost unul din cei mai profunzi cunosători ai operei weberiene, care a constituit și subiectul tezei sale de doctorat. Studiul Max Weber și Karl Marx, conceput ca fragment al unei lucrări mai vaste, **Teoria cunoașterii sociale în opera lui Max Weber**, publicată în revista ieșeană „Ethos” (Ethos. Revistă de teoria culturii, Iași anul II, 1945, nr. 3-4, p. 183-205), constituie o dovadă în acest sens.

Deși poartă, în unele privințe, amprenta condițiilor României aflate sub ocupație sovietică, studiul consacrat analizei comparative a gândirii weberiene și a celei marxiste, unde se arată că este vorba de două concepții integraliste sociologice, își păstrează actualitatea. De aceea îl publicăm în numărul de față.

IANCU FILIPESCU

Lui Max Weber i-a ars în adevăr în suflet grija de destinul omenirii și de soarta propriului său popor. Izolarea și recurgerea la forță i se părea că vor duce la nimicirea propriului său popor, a cărui salvare o vedea în democratizarea internă și în colaborarea externă cu celelalte popoare. Pentru a ști însă unde poate să meargă omenirea și ce drumuri duc într-acolo, el se întreabă mai întâi cum se face că am ajuns aici, unde suntem. Astfel, din motive de îndrumare a acțiunii politice, cunoașterea realității în mijlocul căreia trăia și analiza ei cauzală au stat în mod constant în câmpul preocupărilor sale. Știința socială ce-o cultivă Max Weber este

¹ Fragment din lucrarea *Teoria cunoașterii sociale în opera lui Max Weber*.

știință a realității prezente². Realitatea aceasta era însă capitalismul. Analiza cauzală a capitalismului apusean a stat de aceea mereu în centrul interesului istoric și sociologic al lui Max Weber. Capitalismul este forța care formează destinul vieții noastre moderne³.

Analiza realității acesteia economice și sociale, care este capitalismul, este legată însă de numele lui Karl Marx. Poziția lui Max Weber va ieși mai bine în relief printr-o confruntare cu aceea pe care a cucerit-o mai înainte Marx. Confruntarea aceasta poate fi o temă pentru sine. Noi vom împinge-o până acolo unde ni se va părea că poziția lui Max Weber este suficient lămurită și curățată de neînțelegeri și falsificări.

Max Weber a arătat că între etica protestantă și spiritul capitalismului există o relație cauzală. Ascetismul și raționalismul puritan au determinat un anumit fel de comportare care a dus la acumularea de bogății, pe de o parte, și la o viață austeră și calculată, pe de alta. Dacă la acestea se adaugă credința că omul este numai administratorul averii sale pe care trebuie s-o sporească spre gloria lui Dumnezeu și confirmarea grației personale, atunci se poate ușor vedea că mănunchiul de credințe și practici ascetic protestante au format una din cauzele importante ale nașterii și dezvoltării capitalismului industrial.

Dar, se poate pune întrebarea originii acestei etici protestante. Nu cumva etica aceasta protestantă, care a determinat comportarea reală a primilor purtători ai capitalismului nu este ea însăși o «reoglindire» a raporturilor materiale într-o «supra-structură» ideală, nu este o «funcție» a organizării economice moderne sau o «adaptare» la cerințele economice capitaliste? A admite aceasta înseamnă infirmarea globală a tezei lui Max Weber, anume a importanței cauzale a eticii protestante pentru nașterea spiritului capitalist. A admite teza lui Max Weber ar însemna să admitem că nu ideile sunt produsul relațiilor economice, ci aceste relații economice de producție sunt efectul ideilor. Ar rezulta, deci, că lui Max Weber i-a reușit să răstoarne tezele lui Marx, care au dus la o nouă viziune a istoriei umane.

Dacă este adevărat că măcar pentru o epocă anumită, într-un caz important, cum ar fi originea capitalismului, tezele lui Marx nu numai că nu se verifică, dar se dovedește adevărată tocmai teza inversă, ar rezulta atunci o așa de serioasă breșă în marxism, încât ar fi periclitată întreaga și impozanta sa construcție. Foarte adesea, numele și concepția lui Max Weber se opun numelui și concepției lui Karl Marx. Cei ce voiesc să combată concepția materialistă a istoriei încep cu prezentarea și susținerea tezei lui Max Weber. Invers procedează mulți adepți ai marxismului. Teza lui Max Weber trebuie infirmată ca o piesă care nu poate găsi încadrare și articulație în materialismul istoric.

Astfel procedează, de exemplu, Karl Kautsky în vestita și voluminoasa sa lucrare asupra materialismului istoric⁴.

² Hans Freyer, *Sociologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Tübingen, 1930, p. 152.

³ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, II Auflage, 1922, p. 4.

⁴ K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 2 vol, Berlin, 1927. Vezi în special vol. II, p. 385 și urm., 387, 408 și urm.

Credem că putem demonstra că adevărul nu este întreg nici de o parte, nici de cealaltă. Nu că el ar fi ceva la mijloc între cele două teze antagoniste, ci tezele acestea nu sunt concepute just. Opoziția lor înseamnă de fapt o simplificare a lor. Concepția lor justă face să dispară presupusul antagonism. Nici marxismul nu este pur și simplu materialism și nici maxweberianismul nu este idealism.

Se întâmplă nu arareori că diferitele concepții și sisteme de idei se simplifică pentru a li se da o circulație mai mare și o înțelegere mai ușoară. Se neglijează anumite laturi și se accentuează altele, ce se cred esențiale. Apoi laturile, neglijate un moment, se uită complet și astfel o concepție decade într-un fel de vulgarism în care se pierde profilul și sensul ei original. Într-un astfel de vulgarism au decăzut, în schimbul unei mai largi răspândiri și a unei mai rapide și pretinse înțelegeri, maxweberianismul și marxismul. Astfel, maxweberianismul este considerat ca un spiritualism și marxismul ca un materialism sociologic. Între ele ar exista o adevărată prăpastie peste care nu s-ar putea așterne nici o punte. Dar, dacă eliberându-le de acest vulgarism, le privim pe amândouă în adevăratele lor însușiri și dimensiuni, atunci prăpastia aceasta dispare și lumina uneia se întrecește cu a celeilalte.

Trebuie deci de dovedit, pe de o parte, că maxweberianismul nu este un spiritualism sociologic, iar pe de altă parte, că marxismul nu este pur și simplu materialism.

Max Weber urmărește să arate că raționalismul ascetic are o mare importanță cauzală pentru conținutul eticii economice capitaliste. El spune însă că această importanță ar putea să fie urmărită nu numai pentru spiritul capitalist, ci și pentru conținutul eticii social-politice, pentru organizarea și funcționarea comunităților sociale de la mănăstire până la stat. Apoi s-ar putea analiza relația acestui raționalism ascetic cu raționalismul umanist, cu idealurile de viață ale acestuia și influențele sale culturale, cu evoluția tehnică și cu evoluția empirismului filosofic și științific și în sfârșit cu toate bunurile culturale și spirituale.

Dar asceza protestantă, la rândul ei, este și ea un produs și un produs nu al unui singur fenomen social sau spiritual, ci ea este influențată în devenirea și particularitatea ei „de toate condițiile sociale ale culturii și în special de cele economice”. Prin urmare, nu numai asceza protestantă are o influență asupra celorlalte elemente culturale și sociale, ci acestea o influențează la rândul lor pe dânsa. Ceva mai mult, influența aceasta poate veni chiar de la factorul economic, adică tocmai de la acela a cărui influențare într-un timp și loc anumit de către această asceză o urmărește Max Weber. Nu poate, prin urmare, să fie vorba de o concepție spiritualistă a istoriei, opusă astfel celei materialist-marxiste, care concepție ar admite un singur sens de circulație a influenței, anume acela de la concepția religioasă ideală spre raporturile și structura economică și socială. Max Weber fuge de unilateralitate. „Căci, spune el, deși omul modern în general, chiar cu maximum de bunăvoință, nu este în stare să-și reprezinte așa de mare cum a fost de fapt importanța ce au avut-o conținuturile religioase ale conștiinței asupra conducerii vieții, a culturii și a caracterelor popoarelor, totuși nu poate fi vorba de intenția de a pune în locul interpretării cauzale unilaterale «materialiste» a culturii

și istoriei, una «spiritualistă» tot așa de unilaterală. Amândouă sunt la fel de posibile, însă cu amândouă s-a servit tot așa de puțin adevărul istoric, dacă ele nu sunt preludiul cercetării, ci vor să fie sfârșit al cercetării”⁵.

Max Weber urmărește numai influența pe care au putut s-o aibă anumite conținuturi religioase ale conștiinței asupra unei anumite vieți culturale. „Ar fi fost ușor ca peste aceasta să trecem la o «construcție» formală care să *deducă logic* tot ceea ce este caracteristic în cultura modernă din raționalismul protestant. Însă așa ceva rămâne mai bine pentru acel tip de diletanți care cred în unitatea psihicului social și în reductibilitatea lui la o singură formulă”⁶.

Explicarea din factori spirituali nu este prin urmare universal valabilă.

Max Weber a constatat că dintre toate forțele sociale existente în vremea lui, una este cea mai grea de consecințe pentru destinul omenirii. Aceasta este forma de organizare capitalistă a economiei. Și pentru a o înțelege, a început s-o explice, s-o analizeze cauzal.

Capitalismul conține însă o extraordinară bogăție de componente și el nu este rezultatul unui singur fapt, ci a unei mari sume de componente. Una din aceste componente ale capitalismului poate fi atribuită motivelor religioase. E vorba de a arăta, zice Max Weber, numai importanța ce au avut-o anumite motive religioase pentru evoluția culturii noastre moderne, țesută din numeroase motive individuale istorice. „Ne întrebăm numai din conținutul caracteristic al acestei culturi ce-ar putea să fie atribuit cauzal influenței reformei”⁷.

Dar reforma aceasta, la rândul ei, este și ea formată dintr-o sumă de componente și este și ea un produs istoric. Ea nu poate fi dedusă necesar din evenimente economice. Nenumărate constelații istorice, care nu sunt de natură economică și nici nu pot fi introduse într-o lege economică, anume: unele pur politice au trebuit să acționeze pentru a se ivi reforma. Tot așa și spiritul capitalist nu poate fi conceput „numai ca emanația anumitor influențe ale reformei” și să se spună: „capitalismul ca sistem economic este un produs al reformei”⁸. Trebuie numai să se stabilească „dacă și întru cât influențe religioase au contribuit la formarea calitativă și la expansiunea cantitativă în lume a acelui spirit și ce *laturi* concrete ale culturii pe bază capitalistă se reduc la ele”⁹. Însă, între fundamentele materiale, formele de organizare socială și politică și conținuturile spirituale ale epocii culturale reformată este o așa de strânsă țesătură de influențe reciproce, încât mai întâi trebuie cercetat dacă și în ce puncte există vreo «afinitate» între spiritul reformei și spiritul capitalist. Se poate observa că între anumite forme de credință religioasă și etică profesională există o asemenea afinitate. Cu aceasta s-a creat o anumită direcție pentru cercetarea care va căuta să lămurească influența mișcării religioase asupra culturii materiale. Numai această cercetare va putea arăta întru cât

⁵ Max Weber, *Religionssoziologie*, I, p. 205-206.

⁶ *Ibidem*, p. 205, nota 3.

⁷ Max Weber, *Religionssoziologie*, I, p. 82.

⁸ *Ibidem*, p. 83.

⁹ *Ibidem*, p. 83.

anumite conținuturi ale culturii moderne pot fi atribuite cauzal la motive religioase și întrucât se datoresc altor factori.

Max Weber face astfel deosebire netă între originea ideilor religioase ale reformei și rolul lor în evoluția socială.

În privința originii ideilor reformei, el afirmă că acestea nu sunt *un rezultat exclusiv ideal, dar nici nu pot fi deduse pe de-a întregul din fenomene economice*, ci la nașterea lor a contribuit o întreagă constelație de momente cauzale economice, politice și spirituale.

Prin urmare, din constelațiile care produc o idee religioasă nu lipsesc momentele economice, numai că nu li se atribuie acestora rol exclusiv. Max Weber observă că „pentru acei a căror conștiință cauzală nu este liniștită fără interpretare economică («materialistă» cum se mai spune încă din nenorocire) să fie observat aici: că eu consider foarte importantă influența evoluției economice asupra destinului alcătuirilor de idei religioase... Numai că acele conținuturi ale ideilor religioase *nu* se lasă pur și simplu *deduse* «economic», ci sunt din partea lor elementele plastice cele mai puternice ale «caracterelor poporului» și poartă propria lor lege și forță constrângătoare și numai în ele. Cele mai importante diferențe dintre luteranism și calvinism sunt, întru cât intervin momente extrareligioase, condiționate în mod precumpănitor politic”¹⁰. Max Weber nu se ocupă însă în mod expres de originea acestor idei, ci numai de rolul lor în nașterea și răspândirea spiritului capitalist. Din acest punct de vedere lui îi ajunge să constate că ideile acestea religioase existau înainte de a se fi semnalat prezența spiritului capitalismului¹¹.

Pentru ceea ce urmărim noi aici, adică dovada că maxweberianismul nu este un spiritualism sociologic, ne ajunge constatarea că etica economică, a cărei relevanță cauzală o caută Max Weber, este o formație complexă și este „multilateral condiționată”¹².

Forme de organizare economică exterior asemănătoare pot coexista cu foarte diferite etici economice și, după particularitatea lor, să producă influențe foarte diferite. „O etică economică este tot așa de puțin o simplă funcțiune” a formelor de organizare economică precum invers o formează pe aceasta unitar din ea¹³. Nicăieri și niciodată o etică economică n-a fost determinată numai religios, ci momente geografice și istorice condiționează alături de cele religioase poziția omului față de lume. „Printre determinantele eticii economice aparține ca una – însă numai una – și determinarea religioasă a conducerii vieții. Și aceasta însăși este iarăși „... adânc influențată de momente economice și politice”¹⁴.

În cercetările sale de sociologie a religiilor, Max Weber a arătat că religiile se nasc într-un anumit mediu social a cărui amprentă o poartă. Ele sunt de cele mai

¹⁰ Max Weber, *Religionssoziologie*, I, p. 192, nota 1.

¹¹ *Ibidem*, p. 37.

¹² *Ibidem*, p. 238.

¹³ *Ibidem*, p. 238.

¹⁴ *Ibidem*, p. 238-239.

multe ori legate de o anumită pătură socială al cărei fel de viață a fost determinant. Astfel, confucianismul s-a născut în pătura mandarinilor, o clasă care lega de cultura umanist-literară anumite privilegii. Etica religioasă a acestei stări a determinat însă viața chineză mult dincolo de rangul mandarinilor. Vechiul hinduism a fost purtat de o castă ereditară de oameni instruiți literar care funcționau ca un fel de *directeurs d'âme*. Numai brahmanii ce cunoșteau Vedele constituiau rangul religios deplin și erau purtători ai tradiției.

Abia mai târziu apar mistagogii plebei. Budismul a fost propagat de călugări cerșetori și contemplativi. Islamismul a fost religie de războinici cuceritori. Iudaismul postexilic a fost religia unui popor burghez „paria” și ajunge în evul mediu sub conducerea unei pături de intelectuali care reprezenta o mică burghezie raționalistă și proletaroidă¹⁵. Creștinismul a început ca o învățătură a unor meseriași rătăcitori. El a rămas totdeauna în perioadele sale de avânt o religie burgheză, specific orășenească. Forma puritană a creștinismului nu face excepție de la această constatare¹⁶.

Totuși, nu se poate spune că particularitatea unei religiozități ar reprezenta o simplă funcție a situației sociale a acelei pături care apare ca purtătorul ei caracteristic, ar fi numai o „ideologie” a ei sau o „reoglindire” a situației intereselor ei materiale ori ideale¹⁷. Oricât de adâncă ar fi influența economică și politică asupra unei etici religioase. Abia în mod secundar intervin alte sfere de interese, care sunt însă câteodată decisive. Transformările păturii sociale, care este purtătoarea unei religiozități, au mare importanță pentru aceasta, însă, pe de altă parte, un tip de religie, o dată format, exercită la rândul lui o influență puternică asupra conducerii vieții chiar în pături sociale eterogene¹⁸.

În general, în fenomenele sociale, care au legătură cu cele economice, Max Weber deosebește trei categorii diferite. Unele care sunt de-a-dreptul economice, au fost create în mod conștient în scopuri economice (bănci, burse). Acestea sunt fenomenele și instituțiile economice propriu-zise. Alături de ele sunt unele fenomene, ca de exemplu, cele religioase care au o importanță pentru fenomenele economice, întrucât de la ele pleacă acțiuni care ne interesează din punct de vedere economic. Acestea sunt apariții „economic relevante”. În sfârșit, sunt fenomenele economic condiționate, ca de exemplu, gustul artistic al unei epoci.

Trebuie deci de remarcat că, din anumite laturi economice ale unei apariții, nu rezultă numai apariții economice și acestea nu sunt numai economic condiționate și că o apariție are și păstrează calitatea de economică numai atâta vreme cât are interes pentru noi, cât are importanță în lupta pentru existența materială¹⁹.

¹⁵ Max Weber, *Religionssoziologie*, I, p. 240. Vezi și cap. *Religionssoziologie* din *Wirtschaft und Gesellschaft*, I, p. 227 și urm.

¹⁶ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, vol. I, p. 267 și urm.

¹⁷ Max Weber, *Religionssoziologie*, vol. I, p. 240.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Max Weber, *Wissenschaftslehre*, p. 162-163.

De la Marx și Roscher încoace, chiar știința economică propriu-zisă nu se ocupă numai de fenomenele strict economice, ci și de cele relevant economice, precum și de aparițiile economice condiționate. Sfera acestor obiective se schimbă o dată cu direcția interesului nostru și se întinde asupra tuturor fenomenelor culturale. Influența intereselor materiale se întinde, fără excepție, asupra tuturor domeniilor de cultură până la cele mai fine nuanțe ale sensibilității estetice și religioase. „Pe de altă parte, însă, totalitatea aparițiilor și condițiilor de viață a unei culturi istoric date acționează asupra formării trebuințelor materiale, asupra modului satisfacerii lor, asupra alcătuirii grupelor de interese materiale ...”²⁰. Prin aceasta devin economic relevante.

Prin urmare, Max Weber admite o foarte variată influență între economic și celelalte fenomene sociale. Construcția lui nu poate prin urmare să fie calificată simplu „spiritualistă” cum i se spune adesea. Între diferiții factori sociali, economici și spirituali, el admite o influență și o condiționare reciprocă. Ceea ce diferă, de la epocă la epocă și de la caz la caz, este gradul de intervenție cauzală a diferiților factori sociali. Poziția lui ar fi deci mai degrabă un integralism sociologic²¹.

Evoluția socială nu se datorește numai unui factor, fie el spiritual sau economic, ci întregului social, societății întregi, totalității fenomenelor și componentelor acestui întreg social. Capitalismul modern nu se datorește numai ascezei protestante, ci aceasta este numai o componentă cauzală, e adevărat că, în concepția lui Max Weber, una importantă, dar componentă și nu cauză exclusivă. La rândul ei, asceza protestantă nu se datorește numai factorului ideal și de trăire religioasă, ci este rezultatul unui complex întreg de cauze și condiții. Din necesitatea analizei se urmărește când un fir cauzal, când altul. Aceasta nu trebuie însă să ducă la ridicarea la rang de cheie universală a factorului cauzal care ne preocupă sau pentru care avem o simpatie mai mare, interesată ori nu, sau care predomină în adevăr într-o epocă sau o apariție anumită.

Unilateralitatea aceasta îi repugnă lui Max Weber și din acest punct de vedere a combătut marxismul, adică acel marxism care a decăzut, la epigoni, în unilateralitate materialistă. Curățat de exagerările impure ale epigonilor, marxismul i se părea o descoperire genială. „Liberi de credința învechită că totalitatea aparițiilor culturale s-ar putea deduce ca produs sau ca funcție a constelațiilor de interese materiale, noi totuși credem că analiza aparițiilor sociale și a fenomenelor culturale, din punctul de vedere special al condiționării lor *economice*, a fost un principiu științific de rodnicie creatoare și prin întrebuițare circumspectă și libertate de prizonierat dogmatic va rămâne încă și în viitor”²².

Ceea ce respinge Max Weber este concepția materialistă a istoriei ca o concepție filosofică despre lume și viață, ca *Weltanschauung*, care face din

²⁰ *Ibidem*, p. 163.

²¹ O asemenea poziție cucerește și sociologul român Petre Andrei: *Probleme de sociologie*, București, 1927, *Sociologia generală*, Craiova, 1936, *Die soziologische Auffassung der Erkenntnis*, Leipzig, 1923.

²² Max Weber, *Wissenschaftslehre*, p. 166.

fenomenul economic un factor general de explicație cauzală a realității istorice. De fapt, aproape toate științele, de la filologie și până la biologie, au ridicat ocazional pretenția de a fi nu numai producătoare de cunoștințe speciale, ci și de concepție generală filosofică despre lume²³.

Credința aceasta că o apariție istorică oarecare nu este explicată până ce nu s-a găsit o cauză economică oarecare din care să derive, că aceasta este singură adevărată, că impulsurile ce mână istoria sunt numai de natură economică, izvorăște dintr-o trebuință dogmatică. În forma aceasta, ea mai domină astăzi doar «capetele profanilor și ale diletanților» și s-a născut în urma marilor transformări economice moderne²⁴.

Pretenții de explicație exclusivă vin și din altă parte. Astfel, în lupta politică și economică tot mai aspră ce o dau națiunile moderne pentru stăpânirea lumii, antropologia apucă în zilele noastre același drum. Se răspândește tot mai mult credința că „în ultimă instanță, orice proces istoric este rezultatul jocului întreolaltă a calităților rasiale înăscute”²⁵. La fel este și cu interpretarea economică a realității ca o metodă universală în sensul de deducere a tuturor aparițiilor culturale dintr-un fapt economic oarecare. Trebuința dogmatică este așa de puternică, încât dacă „în două situații economice *identice* se reacționează totuși în mod *diferit* – în urma diferențelor determinantelor politice, religioase, climatice și numeroase altele, neeconomice – atunci, pentru a menține supremația economicului, se degradează aceste momente „la condiții istorice întâmplătoare în care acționează motivele economice ca adevărate «cauze»”²⁶.

Max Weber respinge această reducere a bogăției aparițiilor istorice, această deducere a lor oricând și oriunde dintr-un fenomen economic. „Reducerea la cauze economice *numai* nu este suficientă în vreun sens oarecare în nici un domeniu de apariții culturale, nici chiar în acel al fenomenelor «economice». O istorie bancară a unui popor care ar voi să scoată pentru explicație numai motivele economice, este, natural, principal tot așa de imposibilă cum ar fi «explicația» Madonei Sixtine din fundamentele social-economice ale vieții culturale din timpul nașterii ei și (această istorie bancară din motive numai economice) nu este în nici un fel principal mai adâncă de cum ar fi derivarea capitalismului din anumite transformări ale conținuturilor religioase ale conștiinței care au *colaborat*²⁷ la producerea spiritului capitalist, sau a unui complex politic oarecare din condiții geografice”²⁸.

De fapt, ceea ce se întâmplă în cazul materialismului istoric „unilateralitatea și irealitatea interpretării economice a istoriei este în general numai un caz special a unui principiu valabil general pentru cunoașterea științifică a realității culturale”²⁹.

²³ *Ibidem*, p. 167.

²⁴ *Ibidem*, p. 167.

²⁵ *Ibidem*, p. 167.

²⁶ *Ibidem*, p. 168.

²⁷ Sublinierea este a noastră.

²⁸ Max Weber, *op. cit.*, p. 169.

²⁹ *Ibidem*, p. 170.

Ceea ce s-a făcut, când din varietatea momentelor cauzale s-au ales cele economice, degradându-se celelalte la simple condiții, se poate face acum cu cele economice, care pot deveni astfel condiții, când cauzele adevărate ar fi religioase, ideale, etice etc. Și lucrul acesta nu s-a întâmplat rar în istoria științelor social-culturale. Totul depinde de ce laturi importante pentru noi dintr-o apariție sunt analizate cauzal și cât de departe se merge cu această dependență cauzală, căci „es wäre ein Steuern ins Uferlose, wollte man diese Abhängigkeiten in allen ihren Einzelheiten vorführen”³⁰.

Punctul de ajungere al analizei cauzale este ca și cel de plecare dependent de valoarea care stă la spatele alegerii obiectivului o dată și al atribuirii lui unei cauze dintr-o serie fără de sfârșit altă dată. În sine, dincolo de punctele noastre de vedere, care depind de valoarea ce la stă la bază, realitatea este o țesătură infinită de cauze și efecte indifferente.

Din cele de mai sus rezultă că la Max Weber nu avem de a face cu un „spiritualism” istoric sau sociologic, opus prin aceasta materialismului istoric, ci mai degrabă cu o interdependență a factorilor sociali într-un integralism sociologic.

Dar, dacă maxweberianismul nu este spiritualism istoric, lucrurile nu sunt încă complet clare sau, cel puțin, nu sunt unanim acceptate nici în concepția marxistă a istoriei, care este numită de unii materialism istoric, iar de alții materialism dialectic. Deosebirea este aici mai mult decât diferență de expresie, căci accentul cade o dată pe materialism și altă dată pe dialectică.

Se știe prea bine că dialectica marxistă derivă din cea hegeliană. Când unitatea complexă a filosofiei hegeliene a început să se desfacă, din cauze interne, dar mai ales sub loviturile gândirii vest-europene concretizată în științele matematic-mecanice ale naturii și care sprijineau năzuințele de reformă practico-politică, dialectica s-a mai păstrat doar în marxism. Este adevărat că dialectica hegeliană a suferit mari transformări în marxism, ea a rămas însă o dialectică. În curând însă, ea se anemiează și în marxism. Epigonii lui Max și Engels fac din ea o teorie mecanicist-cauzalistă. În dialectică, existența, mișcarea și țelul ei erau o unitate, care acum începe să se dizolve. Pe de o parte apare existența istorică pusă în mișcare cauzal și spre scopuri care sunt adăugate în sens kantian. Apare cearta între cauzalism și teleologie, libertate și determinism, Marx este interpretat kantian și fichteian. În direcția aceasta militează Masaryk, P.v. Struve, Woltmann, Max Adler, K. Vorländer, Staudinger, R. Stammeler³¹.

Însă, observă Troeltsch, dacă ne întoarcem înapoi la ctitori, vedem că tocmai dialectica i-a dus pe aceștia la cele mai rodnice intuiții asupra lumii istorice. Din ea s-a ajuns la o sociologie propriu-zisă și la o filosofie a istoriei, la o nouă noțiune despre legătura internă a complexelor culturale și despre mișcarea internă a cosmosului istorico-social. „Ba chiar, zice Troeltsch, opera cea mai mare a marxismului, descoperirea și analiza societății moderne capitaliste ca o apariție istorică complet singulară a crescut și este de înțeles numai din aceste idei fundamentale ...”³².

³⁰ Max Weber, *Religionssoziologie*, I., p. 239.

³¹ Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922, p. 315.

³² Ernst Troeltsch, *Historismus*, p. 318.

La fel a făcut Max Weber din unicitatea și particularitatea capitalismului modern centrul preocupărilor sale. Și i-a acordat această acaparantă atenție numai pentru că din acest capitalism modern se explică întreaga noastră cultură apuseană raționalistă. Capitalismul a devenit pentru el, cum fusese pentru Marx, destinul omenirii moderne³³. În adevăr și la K. Marx opera sa principală *Capitalul* este o extraordinar de pătrunzătoare analiză a culturii moderne, întreprinsă și înțeleasă din centrul ei economic: modul de producție și considerarea forței de muncă numai ca o marfă.

La Marx am putea avea de a face prin urmare nu cu un materialism, ci cu o dialectică realistă³⁴. Woltman, Plenge și alți cugetători accentuează rolul ocupat de dialectică în opera lui Marx, iar Troeltsch observă că în marxism avem de a face cu „o anumită mistică a conexului supraindividual și a necesităților generale”³⁵.

În dialectica realistă, realitatea vieții nu se explică din elemente materiale abstracte și conexele lor, ci ea este o realitate concretă în care totul este topit și se mișcă după legi proprii, altele decât cele ale elementelor, care numai prin abstracție pot fi desprinse din întreg. Chiar derivarea lumii ideologic-spirituale din interesele economic-sociale nu este un materialism, ci numai o explicație unilaterală și exclusiv realistă, care însă nu explică spiritul și voința din materie.

În teoria cunoașterii, Marx este partizanul cunoașterii-reogândire, dar nu este materialist, căci materialism ar fi abia acolo unde copia aceasta însăși ar fi o continuare a proceselor materiale din creier și unde sentimentul și voința, ce stau la baza intereselor reale, ar fi întemeiate pe mișcări și transformări de elemente din creier³⁶.

La Marx am avea deci de a face nu cu un materialism propriu-zis, ci numai cu o luptă contra tuturor ideologiilor independente și a misticii noțiunilor. Acestea nu sunt independente. Lumea spirituală derivă din procese economic-sociale. Concepția marxistă este antiideologică, antispiritualistă și antimistică, ea este o concepție social-economică a istoriei, nu este însă o metafizică materialistă. Marx a tratat cu asprime pe Bühner, Vogt, Moleschoft. Materialismul este la Marx mai mult un moment polemic și un antiideologism³⁷. Este drept că Marx și-a numit concepția sa *materialism*, însă un materialism nou, în contrast cu toate materialismele de până acum, inclusiv cel al lui Feuerbach. „Acest materialism nou este totuși puternic impregnat cu momente idealiste”³⁸. Sâmburele marxismului, zice Troeltsch, este dialectica economic-socială și antiideologică³⁹.

Pentru cel ce gândește istoric și marxist, analiza societății nu înseamnă desfacerea ei în componente individuale, care sunt apoi introduse în legi naturale generale neschimbate, ci găsirea unor conexe, care domină epoci întregi și unde avem de a face cu o unitate spirituală și anume necesități ale procesului. Aceasta

³³ Max Weber, *Religionssoziologie*, I. Einleitung, p. 11.

³⁴ P. Andrei, *Probleme de sociologie*, București, 1927, p. 78.

³⁵ Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 324.

³⁶ Max Adler, *Kant und der Marxismus*, Berlin, 1925, p. 169.

³⁷ K. Vorländer: *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen*, Berlin, 1921, p. 25.

³⁸ Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 326.

³⁹ *Ibidem*.

este structura dialectică a procesului, care se evidențiază chiar în *Manifestul Comunist*. Aici găsim articularea dialectică. Dintr-un comunism originar nediferențiat, plin de contraste latente se naște societatea plină de contraste și de lupte, care culminează în contrastul și lupta dintre proletariat și burghezie. Expropriat, deposedat de către burghezie, proletarul este adus la simpla calitate de om, purtătorul umanității generale, pe care se întemeiază societatea viitoare, fără contraste de clasă. Burghezia este un moment dialectic necesar în nașterea proletariatului și a societății viitoare. Socialismul nu va fi opera milei și a sentimentului de dreptate, ci este mersul fatal al lucrurilor. Transformarea societății burgheze se va face printr-o revoluție.

Tot așa explicarea perioadei capitaliste se face prin aceeași metodă dialectică. În societatea modernă, satisfacerea trebuințelor se face prin schimb de mărfuri, nu prin producție proprie. De aici derivă spiritul întregii noastre epoci. În unitatea dialectică se naște diferența între cumpărători și vânzători și de aici vor rezulta continue încordări. Derivarea profitului din plus-valoare, dintr-un fond mai adânc ascuns în orice marfă modernă, anume din forța de muncă, este principiul culturii noastre cu toate încordările, complicațiile, dezvoltările și soluțiile ei. De aici rezultă individualitatea concretă a culturii moderne și mișcarea ei⁴⁰.

De aici se vede diferența între metoda dialectică și cea naturalist-cauzalistă. Pentru metoda naturalist-cauzalistă, care tratează schimbul și dorința de câștig ca ceva general, epoca culturală capitalistă rezultă din întâlnirea acestor legi generale cu o serie de momente și împrejurări specifice. Din contra, pentru dialectică, generalitatea nu este cunoscută decât în particularitățile ei individuale și orice explicare a ei înseamnă nu reducerea la elemente și legi generale, ci la principiul ei individual, la legea ei structurală din care rezultă toată fizionomia și modul ei particular de mișcare. Aceasta este însă „ideea legii individuale și a unității contrastelor și încordărilor în ea, o idee pe care nu poate s-o ajungă nici o noțiune simplă de cauzalitate și nici o psihologie de legi generale ...”⁴¹.

Comparat cu concepția aceasta dialectică a istoriei, maxweberianismul apare ca un pozitivism. El a respins în orice caz această unitate dialectică, legea și structura ei individuală. Analizând opera aceasta dialectică așa cum se găsește ea la W. Roscher, Max Weber găsește că concepția dialectică a obiectului este un romantism și o logică fals emanatistă⁴². Ideea aceasta a dus adeseori la părerea că pentru cosmosul istoric este necesară altă logică, alte categorii. Bergson vorbește de o logică a evoluției creatoare, care nu corespunde logicii lumii materiale, concepută de el ca o înțepeneală a vieții. Pentru Max Weber științele care au ca obiect cosmosul moral-social-istoric operează cu aceeași logică, ce în științele naturii a dus, de secole, la rezultate strălucite.

Dialectica marxistă nu este însă dialectica hegeliană, Marx o eliberează de fundamentul și țelul ei metafizic. Cum cu dreptate observă Stalin, Marx și Engels

⁴⁰ Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 330.

⁴¹ *Ibidem*, p. 331.

⁴² Max Weber, *Wissenschaftslehre*, p. 41.

n-au luat din dialectica lui Hegel decât „sâmburele rațional” al ei, aruncând la o parte coaja ei idealistă hegeliană și dezvoltând dialectica mai departe, pentru a-i da un caracter științific modern⁴³.

Care sunt aceste transformări, care fac din dialectica hegeliană una marxistă?

Hegel presupunea procesul evolutiv terminat. În dialectica sa este vorba de o reconstrucție contemplativă a procesului realizat. De aici rezultă progresul conștiinței libertății. Marx are însă în vedere un țel absolut etic care rezultă cu necesitate din evoluție și care este răsturnarea societății burghez-feudale și înlocuirea ei cu o societate fără clase, unde „dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiția dezvoltării libere a tuturor”. Sensul libertății este altul la Hegel decât la Marx. La Hegel libertate este pătrunderea în necesitatea internă a procesului lumii și prin aceasta subordonarea conștientă a indivizilor în unitatea organică a statului. Așadar, aici avem de a face cu libertatea spinozistă raportată la concepția organică a statului. La Marx avem de a face cu concepția individualistă și de drept natural a libertății. Aceasta nu poate fi realizată decât într-o societate fără clase și nu într-o democrație simplu formal-juridică. Marx trebuia să arate posibilitatea realizării acestui ideal. Aceasta nu putea s-o facă din dialectică și de aceea îl derivă din rațiunea absolută, atemporală.

Marx crede că mizeria crescândă a proletariatului îl va duce pe acesta la „calitatea pur umană” și numai astfel acesta va putea fi purtătorul și organizatorul umanității viitoare. De fapt aici avem de a face cu două lumi spirituale. Calitatea pur umană ce rămâne în urma mizeriei crescânde este altceva decât o umanitate ce gustă anumite bunuri etic-culturale. Nu se vede cum ascutirea contrastelor și a urii de clasă se poate transforma în iubire. Dialectica este aici sfârșită și e introdus un element dogmatic, absolut, care nu izvorăște din dialectică și care este opus oricărui materialism. Aceste două elemente sunt adesea observate în marxism. Ele sunt, pe de o parte, un element utopist-moralist și activist și, pe de altă parte, unul empiric-naturalist și relativist. Primul este de origine franceză, se aplică mai mult la concepția și revoluționarea statului, al doilea este caracteristic economiei și evoluției ei dialectice. Primul ar fi fost adoptat mai mult de ideologii ruși, al doilea de cei germani⁴⁴.

Tot așa constată în marxism două elemente și Sigfried March⁴⁵. În centrul evoluției istorice, observă el, stă la Marx principiul dialectic al contradicției. Contradicția dintre forțele de producție și raporturile de producție duce de la o ordine socială veche la una nouă. Anumite raporturi de producție nu mai corespund constelației forțelor de producție. Se naște o criză din care iese o nouă adaptare a raporturilor de producție la forțele de producție. Contradicția stă aici în aceea că anumite raporturi de producție nu mai corespund forțelor de producție. Capitalismul se naște și el dintr-o criză în care ajunsese contradicția

⁴³ I. Stalin, *Problemele leninismului*, Moscova, 1940, p. 717.

⁴⁴ Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 337.

⁴⁵ Siegfried Marck, *Hegelianismus und Marxismus*, Berlin, 1922.

dintre raporturile și forțele de producție. În capitalism, criza aceasta devine însă o criză cronică. În această epocă economia intră în contradicție cu natura umană originară. La baza prezentării marxiste a capitalismului, se află astfel un element etic. Cu tot istorismul său, care l-a dus pe Marx să nu ia în considerare categorii economice eterne, totuși, la baza discuției și criticii sale contra capitalismului, se găsesc elemente de drept natural. Munca salariată este stăpânită de capital. Capitalul este însă muncă investită. Cu alte cuvinte, mașina stăpânește pe om, mijloacele de producție pe producător. Ordinea economică normală și rațională presupune stăpânirea naturii de către om, a mijloacelor de producție de către producător. În modul de producție capitalist însă, omul este stăpânit de obiecte. Marfa ia un caracter de fetiș. Creatura se întoarce contra creatorului. Nevoia este în funcție de producție și nu producția dependentă de trebuințe. Înmulțirea mașinilor trebuie să ducă la împuținarea timpului de muncă și ea duce, invers, la o muncă mai grea și mai lungă. Tot așa coexistă șomajul unora cu timpul de muncă prea lung al altora.

Tuturor acestor constatări le stă de fapt la bază o cerință etică, anume aceea care afirmă că nu trebuie să avem de a face cu domnia lucrurilor asupra oamenilor. În epoca noastră criza aceasta a devenit endemică. În concepția marxistă a istoriei am avea deci de a face, observă Siegfried Marck, cu „un rousseauism îmbrăcat în terminologie hegeliană”⁴⁶. Omul natural nemijlocit al concepției rousseauiste devine un element al gândirii marxiste.

De aici, din prezența acestor două elemente eterogene în marxism, derivă și diferența de interpretare a ideii marxiste de „dictatură a proletariatului”. Unii văd în aceasta numai piesa ultimă a unei evoluții anterioare îndelungate, care a făcut de fapt din proletariat majoritate democratică. Alții, din contra, punând accentul pe elementul activist, revoluționar, de drept natural, văd în dictatura proletariatului luarea puterii de către o minoritate proletară cu o clară conștiință de clasă și care trebuie să realizeze societatea socialistă. Unii, ca de exemplu Sombart, merg până la a spune că ideea aceasta de dictatură a proletariatului este ceva străin marxismului. Realitatea este că în marxism avem de a face cu două elemente și constatarea aceasta ne ajunge aici. Aceste două elemente au fost remarcate de mulți cercetători, printre care și Tröeltsch. Aceste două elemente sunt unul de drept natural de origină francez-revoluționară și altul evolutiv-dialectic. Este celebră fraza lui Engels care spunea că, „noi socialiștii suntem mândri de faptul că ne tragem nu numai de la Saint-Simon, Fourier și Owen, ci și de la Kant, Fichte și Hegel”.

În modul cum înțelege libertatea, Max Weber se apropie de Karl Marx. El ia ca punct de plecare a cercetărilor sale concepția kantiană despre libertate, deci o concepție de drept natural. Realizarea acesteia o crede el posibilă prin democrație politică. Transformarea societății se face pentru el pe cale evolutivă. Idealul de libertate și egalitate stăpânește deopotrivă pe Karl Marx și Max Weber. Unul l-a

⁴⁶ Siegfried Marck, *op. cit.*, p. 27.

luat direct de la revoluționarii francezi în timpul exilului, celălalt l-a luat tot de acolo, însă indirect prin Kant⁴⁷.

Desprinsă de fundamentul ei metafizic și etic, dialectica devine doar ideea dinamicii istorice, a unității concret individuale. Ea nu-și primește însă înfățișarea ei marxistă decât atunci când este introdusă în procesul economic și când contrastele ei ajung din determinări formal logice contraste reale de clase. Toată lumea ideilor este pusă în funcție de fundamentul economic, tehnologic și social al comunităților economice omenești. Dreptul, teoria politică, etica, idealurile sociale, filosofia, arta, literatura, religia sunt, conștient sau inconștient, determinate sau călăuzite de infrastructură. Numai științele naturii fac excepție. Acestea, prin influența lor asupra tehnicii, joacă de aceea un rol independent în procesul social. Epocile istorice sunt deosebite după acest fundament, nu cum o face spiritualismul istoric, care periodicizează după principiile spirituale, după idei sau religii. Toate creațiile culturale sunt transformări sau haine ale intereselor economice. Originea sau haina aceasta se ascunde sau se uită și „autoînstrăinarea ideii față de realitate” duce la conceperea ei ca supraempirică, aprioric-independentă. „Numai științele naturii și propria teorie socială și etică revoluționară a lui Marx sunt excluse de la această dependență și această autoînșelare”⁴⁸. Toate celelalte idei nu cunosc un progres nemijlocit. Ele sunt ca mișcările umbrei care urmează pe cele ale luminii. Aici este exact antipodul dialecticii hegeliene. „Metoda mea dialectică, spune Marx, nu numai că se deosebește în fond de metoda hegeliană, dar numele de idee îl preface chiar într-un subiect de sine stătător, este demiurgul realului, care nu este decât manifestarea lui exterioară. Pentru mine, dimpotrivă, lumea ideilor nu este decât lumea materială transpusă și transformată în capul omului”⁴⁹.

Pentru dialectica hegeliană evoluția era legată de ideea religios-metafizic-politică. Chiar natura ascundea tendințe și forțe spirituale. La Marx spiritul este autoînstrăinare și exteriorizare a naturii și el depinde de transformarea stărilor economico-tehnologice și sociale.

Ideologiile religioase, politice, etice îndepărtează proletariatul de la interesul lui natural, răsturnarea societății burgheze capitaliste. Singură ideologia proletariatului și știința sa sunt sustrate acestui destin. Ele se găsesc la sfârșitul perioadei istorice și în ele contrastele de clasă ajung la autoconștiință.

Contrastele logice ale procesului dialectic devin lupte reale de clase cu interese materiale divergente. Procesul de „autoînstrăinare” sau autodedublare nu se face din interese teoretice, ci din faptul că fundamentul se frânge în clase și înainte de toate din mizeria crescândă și dezumanizarea clasei exploatate. Suprastructurile sunt arme în serviciul luptelor sociale. De aceea, trebuie înțeles însuși fundamentul în contrazicerile lui reale sociale, nu în cele ideologice și

⁴⁷ Vezi în această privință dezvoltările lui S. Landsbut, *Kritik der Soziologie*, München, 1929, precum și Kurt Borries, *Kant als Politiker*, München, 1928; K. Vorländer, *Kant und Marx, 1911* și de același, *Karl Marx, Sein Leben und sein Werk*, Leipzig, 1929.

⁴⁸ Ernst Troeltsch, *Historismus*, p. 346.

⁴⁹ K. Marx, Postfață la ed. II a vol. I a *Capitalului*, citat după Stalin, *Problemele leninismului*, p. 717.

transformarea revoluționară trebuie începută aici. Toate construcțiile ideologice ascund egoisme de clasă. Schimbarea clasei conducătoare și revoluțiile sunt singurele pârghii ale progresului. Cu contrastul modern între burghezie și proletariat s-a ajuns la culme și de aici se va naște societatea fără clase, care garantează egalitatea și libertatea tuturor și căreia Marx i-a făurit ideologia, care nu mai este condiționată decât de legea și știința naturii⁵⁰.

Max Weber împărtășește acest punct de vedere numai cu oarecare corective. Pe de o parte, ideile culturale, religioase, juridice, politice nu sunt produse numai de fenomenele economice, care fenomene economice ar fi sustrate forțelor sociale. Ele nu sunt o constantă invariabilă, ci depind de structura reală și ideologică a întregii societăți. Încât, în cele din urmă, apare ca ultim *movens* al istoriei societatea întregă cu toți factorii ei. Pe de altă parte, el nu recunoaște teoriilor, care oglindesc interesele clasei proletare, calitatea de adevăr independent. Ele au același caracter „ideologic” ca orice altă teorie. Chiar științele naturii nu sunt altceva decât tot produse ale societății. Dacă este vorba de a aplica determinismul economic la fenomenele spirituale, apoi, observă Max Weber, nu trebuie să cădem în greșeala de a concepe materialismul istoric ca o trăsătură pe care o poți opri unde vrei. Cu alte cuvinte, nici teoriile marxiste nu sunt mai puțin umbra unor anumite realități ca orice teorie și deci lovite de aceeași relativitate.

Însă de aici nu rezultă că ele ca idei, ca teorii ideologice, nu au un rol în mersul evenimentelor.

Rolul ideilor în viața socială este însă puternic accentuat în interpretarea leninist-stalinistă a marxismului. Și interpretarea aceasta este interesantă nu numai prin aceea că între ea și maxweberianism sunt, din punctul de vedere al rolului ideilor, puncte de apropiere, ci, mai ales prin aceea că ea formează teoria pentru statul care a realizat revoluția socialistă.

Examinând metoda dialectică marxistă, Stalin observă că dialectica în opoziție cu metafizica consideră fenomenele „ca un tot unit, coerent, în care obiectele, fenomenele, sunt organic legate între ele, depind unele de altele și se condiționează unele pe altele”⁵¹. Nici un fenomen nu poate fi înțeles dacă-l luăm izolat. Apoi fenomenele legate între ele și condiționându-se reciproc, sunt privite de dialectică nu ca fixe, înțepenite, ci în continuă mișcare, în dezvoltare neîntreruptă. În al treilea rând, metoda dialectică socotește că procesul de dezvoltare trebuie să fie înțeles nu ca o mișcare în cerc, nu ca o simplă repetare a drumului parcurs, ci ca o mișcare progresivă, ca o mișcare ascendentă, ca o trecere de la vechea stare calitativă la o nouă stare calitativă, ca o dezvoltare de la simplu la complex, de la inferior la superior”⁵². În sfârșit, în al patrulea rând, dezvoltarea fenomenelor de la inferior la superior nu se produce în mod armonios, ci prin lupte de tendințe opuse între ceea ce este vechi și ceea ce este nou, ceea ce dispare și

⁵⁰ Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 352.

⁵¹ I. Stalin, *op. cit.*, p. 719.

⁵² *Ibidem*, p. 720.

ceea ce se dezvoltă. „Dialectica, spune Lenin, este studiul contrazicerilor în însăși esența lucrurilor”⁵³.

Pe de altă parte, aplicând la studiul vieții sociale ideile materialismului filosofic, care afirmă natura materială a lumii, prioritatea și obiectivitatea materiei, a existenței și cognoscibilitatea ei, materialismul dovedește că „legătura și condiționarea reciprocă a fenomenelor vieții sociale nu sunt nici ele ceva întâmplător, ci legi necesare ale dezvoltării societății”⁵⁴, apoi că viața materială a societății, existența socială, este factorul prim, obiectiv, independent și nu viața spirituală. Așadar, originea vieții spirituale a unei societăți, a ideilor ei sociale, a concepțiilor și instituțiilor politice, a ideilor religioase și etice nu este în ele înșile, ci în condițiile existenței sociale. Dar Marx, afirmând că „idealul nu este altceva decât materialul transformat și transpus în capul omului” și că „nu conștiința oamenilor determină existența lor, ci dimpotrivă existența lor socială le determină conștiința”⁵⁵, nu este el adeptul unui materialism necontestat? La această întrebare a dat un răspuns negativ și Max Adler. Mai întâi, materialismul este o metafizică, un sistem filosofic, care consideră materia ca esența ultimă a lucrurilor, pe când marxismul este știința vieții sociale și a evoluției ei. Pentru Adler marxismul nu este materialism, ci *materialul* din teoriile marxiste este de natură omenească și spirituală. În adevăr, noțiunile fundamentale ale marxismului, raporturile economice, forțele productive, structura economică a societății care determină suprastructura spirituală, nu sunt lucruri materiale, nu sunt materie inertă, care produce spiritul omului, ci ele sunt forțe spirituale, deoarece sunt de natură socială. Raporturile economice sunt raporturi sociale, adică raporturi în care oamenii produc, schimbă și consumă. Forțele productive au caracter economic numai întrucât sunt puse în mișcare de oameni pentru scopurile lor. Raporturile economice sunt deci raporturi ale oamenilor activi în procesul de producție. Deci, există în sfera economică o anumită spiritualitate⁵⁶.

În concluzie, originea ideilor și concepțiilor sociale și politice precum și întreaga viață spirituală a societății nu izvorăște numai din factorul economic al acestei societăți, ci din toate condițiile întregii existențe sociale ale acesteia.

Max Weber n-a susținut altceva decât că ideile religioase izvorăsc din existența socială și, la rândul lor, o influențează pe aceasta.

Stalin recunoaște însă și el ideilor un rol transformator în viața socială, când spune că „din cele spuse de Marx nu urmează însă că ideile și teoriile sociale, concepțiile politice și instituțiile politice n-au însemnătate în viața societății, că ele nu exercită o acțiune inversă asupra existenței sociale, asupra dezvoltării condițiunilor materiale de viață a societății”. Și mai departe: „în ce privește însemnătatea ideilor sociale, a teoriilor, a concepțiilor, a instituțiilor politice, în ce privește *rolul* lor în istorie, apoi materialismul istoric nu numai că nu le neagă, ci dimpotrivă subliniază și accentuează rolul și însemnătatea lor serioasă în viața

⁵³ *Ibidem*, p. 722.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 728.

⁵⁵ K. Marx, *Zur Kritik der politik Ökonomie*, p. XI.

⁵⁶ Max Adler, *op. cit.*, p. 178.

societății, în istoria societății”⁵⁷. Când ideile și teoriile noi sociale sunt patrimoniul maselor populare, atunci ele devin o forță care mobilizează și organizează. Marx spunea că „teoria devine o forță materială îndată ce cuprinde masele”⁵⁸.

În viața politică ideile au rol foarte mare. „Înfrângerea «economiștilor» și a menșevicilor se explică, printre altele, prin aceea că ei nu recunoșteau rolul mobilizator, organizator și transformator al teoriei înaintate și, căzuți în materialism vulgar, reduceau rolul acestora aproape la zero, prin urmare sortiau partidul la pasivitate, la vegetare”⁵⁹.

Analiza marxismului nu poate fi împinsă mai departe aici, căci ceea ce urmărim aici este numai lămurirea maxweberianismului și pentru aceasta a fost necesară confruntarea lui cu câteva fațete și interpretări ale marxismului. Dar chiar din ceea ce s-a spus numai până acum rezultă că între atitudinea lui Max Weber și marxism nu este diferența dintre spiritualismul și materialismul sociologic, cum au fost adesea caracterizate. În adevăr, pe de o parte, Max Weber nu consideră ideile ca singurele forțe ale istoriei, iar, pe de altă parte, în marxism nu se exclude complet rolul ideilor.

Originea ideilor, în general, și a celor religioase, în special, o vede și o caută Max Weber în structura unei societăți anumite. Orice religie se naște într-un anumit mediu social și este ideologia unei pătri anumite sociale. O dată apărute însă, ideile și, în special, cele religioase au un rol în viața socială, influențând și alte straturi sociale decât cele în care s-au născut. Ele pot favoriza sau împiedica dezvoltarea socială. Max Weber s-a ocupat și de idei care au împiedicat dezvoltarea spiritului capitalist în anumite medii sociale.

Preocuparea lui acaparantă a fost însă analiza realității sociale în care trăia, a capitalismului modern și aici se întâlnește iarăși cu Marx, care a descoperit particularitatea epocii capitaliste și a analizat-o până în sâmburele ei ascuns. El a analizat o componentă cauzală a acestei realități, aceea care a luptat contra ideilor vechi tradiționale ale unei lumi ce dispărea și care au format o componentă a capitalismului: raționalitatea și conducerea metodică a vieții.

Max Weber a vorbit despre o „depășire a concepției materialiste a istoriei”, despre „critica pozitivă a concepției materialiste a istoriei”, însă marxismul ce-l combate el este un marxism vulgar, mult simplificat. Chiar față de concepția nesimplificată a marxismului însă, mulți cercetători vor să se elibereze de un anumit prizonierat dogmatic. Astfel, Lenin spunea, „noi nu privim deloc teoria lui Marx ca ceva terminat și intangibil; suntem convinși, dimpotrivă, că ea a pus numai piatra fundamentală a științei pe care socialiștii trebuie s-o împingă mai departe, în toate direcțiile, dacă ei nu vor să rămână în urma vieții”⁶⁰.

Chiar K. Kautsky, care reprezintă un punct de vedere mai intransigent în această privință, spune că marxismul nu este o „dogmă înțepenită, ci o metodă elastică. Corespunzător punctului de vedere reprezentat de ea, aceasta nu poate fi

⁵⁷ I. Stalin, *op. cit.*, p. 731.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 732.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 732-733.

⁶⁰ Citat după Stalin, *op. cit.*, p. 803.

nimic decât un copil al timpului ei, al anumitor condiții și trebuie să se schimbe cu aceste condiții, să țină seama de experiențele și cunoștințele noi și să le primească în ea. Chiar prin simpla aplicare, o metodă devine mereu mai dezvoltată. Ea ne-a fost lăsată de strămoșii noștri nu ca un talant, pe care să-l îngropăm pentru a-l păstra neîntrebuințat, ci ca unul pe care trebuie să-l fructificăm pentru a trage cât mai mult profit posibil pentru avansarea științei și a societății”⁶¹.

Referitor la Max Weber, Kautsky, deși îi combate punctul de vedere, trebuie să recunoască în cele din urmă că etica ascetică protestantă „a promovat acumularea capitalului industrial”, că „puritanii au devenit mai repede mai bogați decât alți antreprenori” Și el adaugă: „aceasta a fost urmarea necesară a modului lor de conducere a vieții ...”⁶². În altă parte, atrăgând atenția că nu trebuie să se acorde un rol excesiv influenței modului de gândire puritan asupra dezvoltării capitalismului industrial, Kautsky spune, textual: „el (modul de gândire puritan) alcătuiește numai una din rădăcinile sale (ale capitalismului), nu singura”⁶³. Toată problema este aici. Desigur că etica ascetic-protestantă este numai una din rădăcinile multiple și variate ale capitalismului modern industrial. Dar, a susținut oare Max Weber altceva? Nu i se atribuie aici, chiar de către Kautsky, în mod tacit, acord? Max Weber susține nu numai că etica protestantă este numai o cauză a nașterii capitalismului industrial, dar ceva mai mult, toată argumentarea lui se reduce la a arăta că această etică n-a influențat decât o componentă a capitalismului, anume conducerea rațională a vieții și a întreprinderii, care ea, la rândul ei, a înlesnit capitalismul. Atâta și nimic mai mult susține Max Weber. A-i atribui altceva, înseamnă a nu-l fi înțeles sau a-ți făuri adversari din dorința de a-i combate.

Teza spiritualistă care susține că istoria umană n-ar fi, în ultimă instanță nimic altceva decât o dramă a luptelor religioase este, după Max Weber, tot așa de puțin demonstrabilă ca și teza materialistă. Ele nu diferă ca metodă, ci numai în ceea ce privește conținutul. Ca metodă euristică și una și alta au aceeași valoare. Unilateralitatea aceasta nu poate fi însă ridicată la rangul de formulă universală decât cu prețul căderii în dogmatism, căci cercetarea istorică individuală nu atestă nici o teză, nici pe cealaltă.

Unilateralitatea științei nu ține de conexele reale ale lucrurilor, ci de cele de gândire ale problemelor⁶⁴. Conexul real este infinit. Numai punctul de vedere al cercetătorului delimitează, separă de aici o porțiune. Însă, acest punct de vedere vine din afara obiectului. El ține de subiect și de ideile lui de valoare. Este o iluzie să se creadă că punctul de vedere ține de materia însăși⁶⁵.

Numai ideile de valoare decid care porțiune din realitate devine importantă și deci obiect de tratare științifică. Nimeni nu poate decide cu ce idee de valoare poate și trebuie să vină cercetătorul.

⁶¹ K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, vol. II, p. 630.

⁶² K. Kautsky, *op. cit.*, vol. II, p. 412.

⁶³ *Ibidem*, p. 415.

⁶⁴ Max Weber, *Wissenschaftslehre*, p. 166.

⁶⁵ Max Weber, *Wissenschaftslehre*, p. 181.

Desigur că cercetătorul vine cu valorile timpului său și atunci și cosmosul social ce-l alcătuiește el este în funcție de aceste idei de valoare. Problema este dacă acele valori se mai potrivesc cu timpul nostru și atunci critica sociologiei izvorăște de aici, din nepotrivirea valorilor, care între timp au devenit altele decât cele la lumina cărora s-a constituit în trecut știința socială.

Critica marxismului de către Max Weber este „pozitivă”, nu în sensul că în locul tezei materialiste se pune cea spiritualistă, ci în sensul că în locul deducției unitare dintr-un fapt unilateral, el afirmă condiționarea reciprocă a tuturor factorilor sociali. Spiritul capitalismului nu este pentru el un simplu reflex al raporturilor capitaliste, cum o crede marxismul vulgar⁶⁶, și nici nu se datorează vreunui spirit religios independent și original. Max Weber respinge teza care afirmă: „că spiritul capitalist ... ar fi putut să se nască ca emanație a anumitor influențe ale reformei sau chiar că capitalismul ca *sistem economic* este un produs al reformei. Chiar faptul că anumite *forme* importante de întreprinderi capitaliste sunt în mod notoriu mai vechi decât reforma stă odată pentru totdeauna în calea acestei păreri. Trebuie numai să se stabilească dacă, și întrucât influențe religioase *au contribuit* la formarea calitativă și expansiunea cantitativă în lume a celui «spirit», și ce *laturi* concrete ale *culturii* cu bază capitalistă se reduc la ele”⁶⁷.

Ridicarea unui factor la rangul de cheie exclusivă de explicație îi repungă lui Max Weber. Și aceasta întrucât o asemenea exclusivitate dogmatică limitează libertatea cercetătorului, care are de ales între nenumărate momente. Prin aceasta el caută să spargă orice înțepeneală, orice carapace pentru a păstra și în știință un rest de individualism, care pentru el constituie adevăratul omenesc⁶⁸.

Astfel, poziția lui Max Weber și cea a lui K. Marx nu sunt așa de opuse cum s-ar părea la prima vedere și cum s-a încercat adesea să se acrediteze.

Mai întâi, tema centrală a cercetărilor este la unul și la celălalt realitatea prezentă și anume capitalismul, care în vremea amândurora era forța cea mai puternică făuritoare de destin. „În personalitatea lui Max Weber, zice Jaspers, erau prezente timpul, mișcarea și problematica prezentului. El este un filosof existențial, în sufletul său era destinul timpului nostru”⁶⁹. Și mai departe, „concepția materialistă a istoriei a lui Marx a fost primul pas în autocunoașterea capitalismului și Max Weber a admirat-o ca pe o descoperire științifică și a învățat mult de la ea”⁷⁰.

Intenția fundamentală a sociologiei lui Max Weber a fost să vadă care este articularea specială a societății moderne europene și prin ce înlănțuire unică de cauze s-a ajuns la ea. „Întreaga bogăție de material a sociologiei lui Max Weber și preocuparea ei aproape nervoasă de a scoate din toate zonele și timpurile posibilitățile cele mai divergente de articulare socială își primește sensul ei abia din

⁶⁶ *Ibidem*, p. 37.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 83.

⁶⁸ Max Weber, *Wissenschaftslehre*, p. 207. A se vedea de asemenea și K. Löwith, *Marx und Max Weber*. Archiv für Sozialwiss. und Sozialpolitik, vol. 67 (1932), p. 212.

⁶⁹ K. Jaspers, *Max Weber*. Oldenburg, 1922, citat după K. Löwith, *op. cit.*, p. 60.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 61.

această intenție fundamentală. Importanța ei este dovada enciclopedică că ordinea socială prezentă nu este necesară, ci este o categorie istorică”⁷¹. Iar soția lui Max Weber spune că în ultimul său curs intitulat *Critica pozitivă a concepției materialiste a istoriei*, el căuta în cele mai îndepărtate epoci istorice o lumină asupra problemelor prezente⁷².

La Max Weber ca și la K. Marx cunoașterea prezentului trebuia să servească la luminarea viitorului. La amândoi, însă, știința care explică stările actuale de lucruri din societate nu are caracter normativ. Max Weber spune de nenumărate ori aceasta, iar Marx întemeiază socialismul științific, adică acela care se va realiza nu din cauza unor idei morale, ci pentru că nu se poate altfel, pentru că este o evoluție necesară naturală. Pătrunderea rațională a vieții sociale este la unul și la altul un mijloc pentru realizarea unui destin mai bun pentru cei mulți și oprimați.

Preocuparea de viitor și de destinul omului dovedește la amândoi prezența unui motiv antropologic. Eliberarea omului le era amândurora o idee scumpă și ambii o adoptaseră din zestrea de idei a marii revoluții franceze.

Lupta contra științei normative este dusă de Max Weber din nevoia de a salva persoanei umane măcar libertatea de adeziune la scopuri și idealuri. Marx critică și el ordinea socială și economică modern-capitalistă din aceeași nevoie de eliberare a omului. El constată o criză a civilizației moderne. Creându-și tot mai multe instrumente de muncă, omul a ajuns în epoca capitalistă sclavul lor. Creațiunea se întoarce contra creatorului și-l robește. Marx vorbește cu patos fichtean de eliberarea omului dintr-o ordine în care progresul se face pe prețul fericirii umane în care bogăția unora este izvorul mizeriei celorlalți. Prin critica aceasta a civilizației moderne, Marx se află în seria gânditorilor care, de la Rousseau și Nietzsche până la Simmel, Sombart, Scheller și Rathenau, critică civilizația modernă și robirea omului⁷³. Eliberarea omului o vedea Marx posibilă numai într-o nouă ordine socială. În această nouă ordine socială, în societatea socialistă, mașina nu va mai fi însă izvor de somaj și mizerie, ci va fi prietena și binefecătoarea omului.

În concluzie, se poate spune că Max Weber nu este reprezentantul unui spiritualism istorico-social, ci concepția sa este mai degrabă un integralism sociologic. Poziția lui nu este, cum s-a încercat să se acrediteze, așa de antipodică față de marxism, dacă ne aducem aminte că marxismul nu este definitiv încadrat ca materialism pur și simplu, ci, așa cum au arătat cercetători serioși, ca sociologul român Petre Andrei⁷⁴ și economistul și sociologul german Wener Sombart⁷⁵, el poate fi interpretat ca un integralism sociologic și, mai ales, dacă nu pierdem din vedere, din interese politice sau de clasă, interpretarea leninist-stalinistă a marxismului. În adevăr, marxismul a fost arma spirituală a clasei muncitoare și este firesc să învingă acea interpretare a lui, care a dus această clasă la victorie. Alte

⁷¹ Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, p. 156.

⁷² Marianne Weber, *Max Weber*, p. 617.

⁷³ Siegfried Marck, *Hegelianismus und Marxismus*, Bln., 1922, p. 25.

⁷⁴ P. Andrei, *Probleme de sociologie*, București, 1927, p. 81.

⁷⁵ W. Sombart, *Die drei Nationalökonomien*, München, 1930.

interpretări, preconizări de utilizare a armelor în alt mod decât acela care a dus la victorie, trebuiesc suspectate. Ele sunt, în cazul cel mai bun, condiționate de interesele altor clase sau grupuri sociale decât acelea în numele și pentru care au vorbit și acționat Marx și urmașii săi.

Sociologiile și teoriile sociale sunt numai în aparență independente față de luptele și frământările sociale. În realitate, în cele mai abstracte filosofii și teorii sociale se ascund, justificându-se sau luptând pentru cucerirea de noi poziții, interese sociale și economice. Maxweberianismul nu face defel excepție de la această regulă. Ba ceva mai mult, chiar ideile lui Max Weber relative la teoria cunoașterii sociale, pot fi explicate și înțelese din acest punct de vedere.

INSTITUTIO CHRISTIANAE RELIGIONIS DE JEAN CALVIN ȘI INTERPRETAREA EI WEBERIANĂ

MIHAI D. VASILE

Prima ediție a *Întemeierii religiei creștine* a apărut în limba latină la Basel, tipărită de Thomas Platter, în martie 1536 – cu trei luni înainte de moartea lui Erasmus în același oraș – și avea 520 de pagini, format *in octavo* la dimensiuni de 15x10 cm, cu titlul complet: *Învățătura de bază a religiei creștine, cuprinzând aproape tot ce este evlavios și tot ce este necesar pentru a cunoaște doctrina despre mântuire. O lucrare proaspăt publicată și care merită citită de toți cei care studiază evlavia. O prefață către cel mai creștin rege al Franței, oferindu-i această carte ca o confesiune de credință de către autorul ei, Jean Calvin de Noyon.*

A doua ediție, publicată la Strasbourg în 1539, a fost în mod semnificativ mai extinsă, având 346 de pagini de format 33x20 cm. De-a lungul întregii sale vieți, Jean Calvin a căutat să îmbunătățească, să revizuiască și să extindă *Întemeierea religiei creștine*, tipărind opt ediții în limba latină (1536, 1539, 1543, 1545, 1550, 1553, 1554, 1559) și cinci traduceri în limba franceză (1541, 1545, 1551, 1553, 1560). Până în 1560, când a apărut ediția definitivă, Jean Calvin a făcut modificări, adăugiri, interpretări bazate pe excelența cunoaștere a celor trei limbi divine ale *Sfintei Scripturi*, ebraica, greaca și latina, după cum el însuși mărturisește în *Cuvântul către cititor* al *Întemeierii* din 1560: „Deși nu regretam timpul cheltuit, nu eram niciodată mulțumit până când lucrarea nu a fost aranjată în structura pe care o are acum”. În anul 1541 a fost publicată prima traducere în limba franceză care și-a dobândit titlul complet în ediția din 1560: *Institution de la Religion Chrestienne, nouvellement mise en quatre livres et distinguée par chapitres, en ordre et méthode bien propre. Augmentée aussi de tel accroissement, qu'on la peut presque estimer un livre nouveau. Par Jean Calvin. (Întemeierea religiei creștine din nou pusă în patru cărți și împărțită pe capitole, în ordine și metodă adecvată. De asemenea mărită cu o astfel de sporire încât poate fi considerată aproape o carte nouă. De Jean Calvin).* Traducerea franceză, făcută într-un stil elegant și original este o adevărată capodoperă și a contribuit mult la formarea limbii franceze până în secolul al XVII-lea. Ea a avut în Franța un succes tot atât de mare și aceeași importanță pentru clasicizarea formelor limbii franceze ca și traducerea germană a *Bibliei* de către Martin Luther, în 1535, în Germania, și a devenit *Manualul fundamental de dogmatică al Bisericii Calvine sau Reformate* din Franța și din alte țări. Încă de la prima sa apariție, lucrarea care merită citită

(*lectus dignissimus opus*) a devenit principalul document al teologiei protestante din secolul al XVI-lea și a generat controverse încă de la traducerea titlului, deoarece *institutio* a fost tradus cu *înstituirea* – ceea ce este o traducere mai apropiată de intenția lui Calvin decât „instituțiile religiei creștine”, iar cea mai nouă este „institutele religiei creștine”, în *Encyclopaedia Britannica* și de către T.H.L. Parker (*Jean Calvin: A Biography*, London, Dent and Sons, 1975). *Întemeierea religiei creștine* a devenit un best-seller peste noapte. Prima ediție, „doar o broșură”, așa cum o descrie Calvin, era destul de mică și putea fi ascunsă cu ușurință sub haine sau în bagaje. Succesul ei a fost generat de două funcții distincte pe care lucrarea lui Calvin le îndeplinea. În primul rând se adresa cu putere, după cum mărturisește Calvin în *Prefață*, puterii de stat reprezentată de Francisc I regele Franței, subliniind că intenția autorului era ca mica scriere să fie un tratat teologic de căpătâi pentru „țăranul francez, pentru cei mulți pe care i-am văzut flămânzind și însetând după Hristos”¹. Calvin s-a adresat regelui cu speranța de a-l determina să adopte o poziție mai moderată față de protestanții francezi plângându-se că „biata bisericuță este fie decimată prin crimă, fie alungată în exil”², iar țara întreagă a devenit un iad. Calvin arată că evanghelicii francezi acuzați de schismă și de răzvrătire nu erau niște sectanți îndârjiți să răstoarne ordinea de stat stabilită, ci, dimpotrivă, cetățeni onești, dornici să restaureze puritatea *Evangheliei*. Calvin își definește punctul central al întregii sale întemeieri teologice ca un răspuns la întrebarea „cum poate fi salvată gloria lui Dumnezeu pe pământ și cum poate fi păstrată în siguranță împărăția lui Dumnezeu printre noi”³. Deși Calvin a adoptat un ton politicos și plin de respect în adresarea sa către rege, fraza de încheiere este amenințătoare. Teologul protestant îl avertizează pe regele francez că dacă nu-și împlânzește politica față de creștinii reformați, atunci Domnul va veni „înarmat pentru a-i elibera pe cei săraci din nevoile lor și pentru a-i pedepsi pe asupritorii lor”⁴. În al doilea rând, scopul *Întemeierii religiei creștine* era catehetic, Calvin asumându-și ipostaza de învățător pentru cei care erau însetați după adevărata credință și, de aceea, a considerat că era imperativ necesar să scrie un manual care să cuprindă instruirea de bază în domeniul teologiei biblice și să-i conducă pe noii creștini spre o mai profundă înțelegere a credinței lor. Și alți reformatori au scris în epocă lucrări asemănătoare, dar cu un succes limitat. Astfel, Filip Melancton a publicat primul (1521) o sistematizare a reformei religioase a lui Luther sub titlul *Loci communes* (*Locuri comune*). În 1525 Zwingli a publicat *De vera et falsa religione* (*Despre religia adevărată și despre religia falsă*). Guillaume Farel, primarul Genevei, care condusese orașul spre îmbrățișarea Reformei invitându-l la Geneva pe Calvin, a scris în 1534 un *Sumar al teologiei evanghelice*, publicat în Franța. Nici una din aceste lucrări însă nu răspundea nevoilor spirituale și

¹ Jean Calvin, *Institutio Christiane Religionis*, *Prefață*, ediția din 1536.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

aspirațiilor politice ale protestantismului ca *Întemeierea* lui Calvin, care a crescut de la modesta broșură din 1536 la o operă uriașă, tezaur al dogmaticii protestante în ediția definitivă din 1559. Prima ediție era compusă din șase capitole scurte. Capitolul I, având ca subtitlu *Despre Lege*, era o expunere sumar comentată a celor zece porunci. Capitolul al II-lea trata probleme referitoare la credință comentând crezul Apostolilor, pe baza căruia era prezentată doctrina predestinației, în mod expozitiv, fără accente polemice. Capitolul al III-lea sau *Despre rugăciune* este prima exegeză calvinistă asupra Rugăciunii Domnești, *Tatăl nostru*. Capitolul al IV-lea aborda problema sfintelor taine bisericești (sacramentele), dintre care, în teologia lui Calvin erau considerate numai Botezul și Cina Domnului. Capitolul al V-lea era destinat combaterii celorlalte cinci taine considerate ca false. Ultimul capitol se ocupa de trei mari teme devenite leit-motivele filosofiei politice moderne, anume: libertatea creștină, politica eclesială și guvernarea laică.

Ediția *Întemeierii* din 1539, de trei ori mai cuprinzătoare decât ediția din 1536, avea drept scop programatic „să pregătească studenți în teologie pentru studiul Cuvântului divin în așa fel încât ei să aibă acces mai ușor la Cuvânt și să-l păstreze fără să se îndoiască de el”⁵. Succesiunea celor șase capitole ale ediției din 1536 imita în mod deliberat succesiunea utilizată de Luther în catehismele sale. Capitolul dedicat rugăciunii datorează mult scrierii lui Martin Bucer, *Comentariu asupra Evangheliilor* (1530) care are ca temă centrală rugăciunea *Tatăl nostru*. Până în 1541 Jean Calvin a mai publicat trei tratate mai mici, dar strălucite. Primul dintre ele numit *Răspunsul către Sadoletto* este o operă polemică la adresa cardinalului Jacopo Sadoletto, care scrisese bisericii din Geneva pentru a o readuce pe linia bisericii Romei. Lucrarea lui Calvin este în același timp cea mai bună apologie a protestantismului scrisă în secolul al XVI-lea. O altă lucrare publicată de Calvin a fost *Forma rugăciunilor și cântărilor bisericești*, o carte pentru liturghie, cu efect de durată în ceremonialul închinării din epoca Reformei. În sfârșit, prin *Micul tratat despre Cina Domnului*, Calvin intervine în cea mai aprinsă controversă teologică protestantă cu privire la prefacerea „cinstitelor daruri”, adoptând o poziție de mijloc între Luther – după care euharistia era *testament* al lui Hristos prezent „în, cu și sub” semnul însuși – și Zwingli – pentru care euharistia era *memoriu* al lui Hristos separat de semnul însuși de distanța de la cer la pământ. Calvin a scris în timpul vieții sale și numeroase broșuri destinate să-i delimiteze gândirea teologică de reformatorii radicali (în *Psychopannychia*, 1534 și *Împotriva libertinilor*, 1545); de teologii catolici (în *Un inventar al relicvelor*, 1543 și *Antidot pentru Conciliul din Trent*, 1547); de luterani (în *Necesitatea reformării Bisericii*, 1544 și *Tratat despre eterna predestinație a lui Dumnezeu*, 1552). Se consideră că Jean Calvin a scris în timpul vieții sale mai mult decât ar putea să citească majoritatea oamenilor timp de o viață, dacă la tratate și broșuri se adăugă *Comentariile* și *Predicile* legate de cărțile *Vechiului* și *Noului Testament*, conținute

⁵ Jean Calvin, *Institutio Cristiane Religionis*, *Prefață*, ediția din 1539.

în cele 45 de volume care alcătuiesc traducerea publicată în secolul al XIX-lea de către *Calvin Translation Society*. Excelent cunoscător al celor trei limbi divine: ebraica, greaca și latina, ajutat de o laborioasă pregătire în domeniul filosofiei umaniste, Calvin a scris comentarii la *Pentateuh*, *Iosua*, *Psalmi*, *Isaia* și la toate cărțile *Noului Testament*, cu excepția *Apocalipsei* și a *Epistolelor* a doua și a treia ale lui Ioan. În predicile sale, Calvin obișnuia să dezvolte teme din *Noul Testament* duminica și din *Vechiul Testament* în timpul săptămânii. Predicile sale au fost păstrate de refugiați francezi, care au luat notițe în timp ce el predica. Numai câteva din predicile lui Calvin au fost publicate în timpul vieții sale. Până acum au fost editate 5 volume cu predici în seria *Supplements Calviniana*, iar 872 de predici au fost publicate în *Corpus Reformatorum*, partea rezervată lui Calvin. Alte predici, însumând circa 13 volume, au rămas în manuscris până azi. Calvin a scris, de asemenea, numeroase *Scrisori*, care acoperă o gamă variată din probleme teologice controversate ale vremii, adresându-se reformatorilor contemporani ca Farel, Viret, Melancton, Bullinger, unor regi și prinți ca Eduard al VI-lea al Angliei, Sigismund Augustus al Poloniei, prințesei Renée, ducesă de Ferrara, amiralului Coligny al Franței, ca și unor biserici persecutate, unor credincioși protestanți aflați în asediu la La Rochelle sau în închisoare, unor pastori condamnați la martiriu.

Destinul lui Jean Calvin ca personaj istoric este exemplar ca proiecție fidelă a operei sale. Jean Calvin s-a născut la 10 iulie 1509 la Noyon, în provincia Picardia, din nordul Franței, ca fiu al secretarului episcopal Gérard Chauvin. Mama sa, Jeanne era fiica unui hangiu și a fost considerată o femeie foarte frumoasă și evlavioasă, dar a murit când Jean, al patrulea fiu al ei, avea doar cinci sau șase ani. În vremea aceea când Calvin se naștea, Martin Luther ținea prelegeri la Universitatea din Erfurt, iar Huldrych Zwingli alerga să-și îndeplinească datoriile pastorale la Glarus. În același an 1509, în Anglia, regele Henric al V-lea era pe patul de moarte, iar fiul său în vârstă de 18 ani îi urma la tron sub numele de Henric al VIII-lea, supranumit de istorici „fiorosul Barbă Albastră”. Pe scaunul papal din Roma stătea Iulius al II-lea, rămas în istoria vicarilor lui Hristos ca „un papă războinic”, deoarece avea obiceiul să-și conducă proprii soldați pe câmpul de luptă, fapt care l-a făcut pe Erasmus din Rotterdam să se întrebe dacă nu cumva papa este mai degrabă succesorul lui Iulius Cezar decât al lui Iisus Hristos. Tatăl lui Jean Calvin, pe numele lui neaoș picard Gérard Chauvin era secretar cu probleme administrative al episcopului de Noyon și s-a îngrijit să-i dea fiului său o educație aleasă, la sugestia patronului său, ținând seamă de aptitudinile micului Jean. În consecință, la vârsta de 12 ani Jean fiul lui Gérard Chauvin a primit tonsura de călugăr devenind cleric și a beneficiat de toate drepturile educaționale ale apartenenței la școala călugărească din Noyon, în schimbul îndeplinirii unora dintre cele mai ușoare îndatoriri ale slujirii altarului în catedrala orașului, primind un fel de bursă prin care tânărul Calvin, dovedind o inteligență precoce, putea să-și continue studiile. În august 1524 Jean, cu numele de familie Calvin, de la forma latinizată a numelui său Chauvin – Calvinus, a sosit la Paris pentru a studia la cea mai vestită universitate din Europa. În aceeași lună, un călugăr augustinian pe

nume Jean Vallière, a fost ars de viu pentru că aparținea sectei ereticului Luther. Calvin a făcut studii serioase de teologie, filosofie și drept la Paris, unde a avut ocazia să cunoască scrierile lui Lefèvre d'Étaple (m. 1537), Martin Luther, Filip Melanchton și Martin Bucer (m. 1551). Din 1532 Calvin înclină spre teologia Reformei. La convertirea sa „subită” – cum o numește el – au contribuit Martin Bucer și Guillaume Farel (m. 1565), primarul Genevei și prietenul său. Urmărit de autoritățile franceze ca „eretic”, din ordinul personal al regelui Francisc I (1515-1547), Jean Calvin a peregrinat prin diferite localități din sudul Franței, până în toamna anului 1534, când s-a refugiat în Elveția, locuind în primele luni la Basel, apoi la Geneva, unde și-a început cariera de reformator în calitate de lector al *Sfintei Scripturi* în Catedrala din Geneva.

Jean Calvin este considerat de istorici că a fost un *reformator din a doua generație*, deoarece tocmai în această perioadă, când Zwingli era deja mort, iar Erasmus era pe moarte, când Luther își epuizase acuzațiile antipapale, fiind din ce în ce mai rezervat, când Biserica Romano-Catolică era pe cale de a-și reveni inițiind mișcarea de contrareformă, când Reforma radicală se fragmentase, iar expresia ei social-politică – războiul țărănesc german – discreditată prin spectacolul sângeros de la Münster al supliciului lui Thomas Münzer, Jean Calvin s-a afirmat ca un conducător proeminent al unei noi mișcări sociale și ca reformator al unei noi teologii. În 1538, respins de reacțiunea vechilor creștini catolici, Calvin a fost obligat să părăsească Geneva. El s-a refugiat la Strasbourg unde și-a început cariera de predicator la biserica Saint Nicolas des Ondes, apoi la capela Sfânta Magdalena a penitenților. De aici a plecat la Frankfurt-pe-Main, unde l-a cunoscut pe Filip Melanchton, prietenul lui Luther și doctrinar al luteranismului. La 2 septembrie 1540, la chemarea lui Guillaume Farel și a credincioșilor din Geneva, Calvin s-a întors la Geneva unde a sosit la 13 septembrie 1541 și a rămas timp de 24 de ani, până la moartea sa, survenită la 27 mai 1564, exercitând o severă guvernare politică a orașului prin vestitele sale *ordonanțe eclesiastice* reușind să transforme Geneva într-un „oraș sfânt”, un stat creștin, care să dea exemplu în lume, impunând creștinilor să trăiască după idealul *Evangeliei*. Datorită vieții austere impuse de Calvin, Geneva a ajuns într-o perioadă scurtă de timp metropola glorioasă a lumii reformate, un Vatican protestant, sau o Romă a protestantismului, capabilă să sfideze și să disprețuiască Roma papală pentru luxul, abaterile, abuzurile, erorile și superstițiile ei. Puțini oameni din istoria creștinătății au fost în același timp atât de mult stimați și disprețuiți ca Jean Calvin. De obicei, laicii sau creștinii, inclusiv protestanții, cunosc doar două lucruri despre el: a crezut în predestinație și l-a trimis pe medicul spaniol Miguel Serve de la moarte prin ardere pe rug. Aceste două fapte istorice, ambele adevărate, schițează caricatura obișnuită a lui Calvin ca mare inchizitor al protestantismului. De fapt, gândirea și guvernarea teologico-politică a lui Calvin sunt mult mai complexe. Astfel, în organizarea Bisericii, Calvin nu a exercitat nici absolutismul de tip papal, nici democrația luterană, ci a creat un gen de *Sinodalism* prin consistoriile mixte de clerici și laici, la început cu un număr de 6 membri crescut ulterior la 20, cu misiunea de a

controla toate manifestările vieții religioase și civile ale credincioșilor: bisericești, administrative, cetățenești, disciplinare, școlare. Pedepsele erau foarte aspre. Calvin și-a însușit eroarea Bisericii Catolice sub forma inchiziției, afirmând că este datoria magisteriului creștin să-i condamne pe eretici și blasfemiatori la pedepse și chinuri corporale, chiar arderea pe rug, pentru a le salva sufletele după cum spunea Apostolul Pavel în *Epistola către Corinteni*: „focul va dovedi cum este lucrarea fiecăruia. Dacă lucrarea rămâne în picioare, el va primi o răsplată. Dacă lucrarea lui va fi arsă își va pierde răsplata. Cât despre el, va fi mântuit dar prin foc”⁶. După Calvin, preamărirea lui Dumnezeu impunea o autocrație sprijinită chiar pe mijloace tiranice și inchizitoriale, justificate de cuvintele Apostolului Neamurilor: „Vă îndemn, dar, fraților, pentru îndurarea lui Dumnezeu, să aduceți trupurile voastre ca o jertfă vie, sfântă, plăcută lui Dumnezeu: aceasta va fi din partea voastră o slujbă duhovnicească”⁷. De altfel Calvin a dezvoltat pe larg teza despre rolul pastorului – *episcopus* – de a-l reprezenta pe Fiul lui Dumnezeu, în 1539, când și-a publicat *Comentariul la Epistola către Romani*, într-o manieră doctrinară plină de măiestrie, deoarece considera, ca și Luther, epistola Apostolului Pavel drept cea mai importantă carte din *Sfânta Scriptură*. Calvin a folosit ca sinonim pentru termenii din *Noul Testament*: *episcop*, *bătrân*, *prezbiter*, *lucrător*, *pastor*, *învățător*, termenul *locotenent*, din franceză *lieutenant*, în sensul etimologic de *tenant lieu de*, adică *a ține loc de* vicar al lui Hristos pe pământ, având sarcina să extindă împărăția lui Dumnezeu, să se îngrijească de mântuirea sufletelor și să conducă Biserica lui Hristos, care este moștenirea lui Dumnezeu (cf. *Instit.* 4.3.1.). Intoleranța religioasă a lui Calvin și a consistoriului său a fost exprimată doctrinar prin condamnarea ereziei lui Nestorie care separase cele două naturi ale lui Hristos – divină și umană – într-un capitol din *Întemeiere*, pentru a demonstra felul în care cele două naturi ale Mântuitorului formează o singură persoană (cf. *Instit.* 2.14.4.). Consecințele practice ale intoleranței calviniste au afectat însă chiar personalități de seamă ale timpului, ca de exemplu doctorul spaniol rămas în istoria bisericească universală sub numele franțuzit, Michel Servet, iar în istoria științei datorită descoperirii circuitului sângelui în corpul omenesc. Michel Servet a sosit la Geneva la 13 august 1555 din Franța unde fusese condamnat pentru erezie, datorită publicării la Hagenau în Alsacia, a două lucrări despre Sfânta Treime sub titlul *De Trinitatis erroribus (Despre erorile asupra Trinității)* și *Dialogi de Trinitate (Dialoguri despre Trinitate)* în care apăra vechea erezie a monahianismului antitrinitar din secolul al IV-lea. Michel Servet a fost arestat imediat după sosirea la Geneva din ordinul lui Jean Calvin și ars pe rug la 26 octombrie 1555, sub acuzația de eretic antitrinitar. Călugărul carmelit Ieronim Balsen a avut aceeași soartă deoarece se îndoia de dogma predestinației susținută de Calvin. Între anii 1542 și 1546, la Geneva au avut loc 58 de execuții prin spânzurare; 76 de arderi pe rug; 2 decapitări pentru înjurături și maltratarea părinților. Au fost administrate

⁶ *Noul Testament*, 1. *Corinteni*, III, 14-15.

⁷ *Noul Testament*, *Romani*, XII, 1.

numeroase pedepse mai ușoare, ca de exemplu exilul pentru cântărire incorectă la piață, sau pentru jocul de cărți, stare de ebrietate sau dans în public; amendă penală pentru absențe la biserică; muștrări publice pentru înjurături etc. Prezbiterii aveau dreptul să intre în orice casă, oriunde și oricând, utilizând delațiunea copiilor și a slugilor sau plătind spioni și agenți. Calvin a instituit în Geneva un trai auster, simplu, fără cruțare față de abaterile de la morala religioasă, dar și de corectitudine și bunăstare înfloritoare, ca urmare a faptului că **Jean Calvin a fost singurul reformator care a îngăduit camăta, a promovat agricultura și comerțul, a sprijinit înființarea fabricilor de postav și de mătase, precum și a industriei ceasornicăriei.** Modul de viață auster din Geneva lui Calvin confirmă pe deplin teza lui Max Weber în conformitate cu care spiritul și disciplina economiei reformate a generat capitalismul (*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1920 – *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, Humanitas, 1993, p. 68). Moartea lui Jean Calvin la vârsta de 55 de ani a fost resimțită ca o ușurare în cetatea ecleziastică a Genevei. Biserica înființată de el s-a numit *calvinistă* sau *reformată* în toate țările în care s-a răspândit calvinismul.

Ediția definitivă din 1569 a *Întemeierii religiei creștine* este o lucrare masivă, de mărimea *Bibliei*, structurată în patru cărți, care copiază ca structură, modelul *Crezului Apostolic*, după cum urmează: **CARTEA ÎNTÂI: Cunoașterea despre Dumnezeu Creatorul: 1.** Dubla cunoaștere a lui Dumnezeu, **2.** Scriptura, **3.** Trinitatea, **4.** Creația, **5.** Providența. **CARTEA A DOUA: Cunoașterea despre Dumnezeu Mântuitorul: 1.** Căderea, păcatul uman, **2.** Legea, **3.** Vechiul și Noul Testament, **4.** Hristos Mediatorul: Persoana Sa (profet, preot, rege) și lucrarea Sa (ispășirea). **CARTEA A TREIA: Modul în care primim harul lui Hristos, beneficiile și rezultatele lui: 1.** Credință și regenerare, **2.** Pocăința, **3.** Viața creștină, **4.** Justificarea, **5.** Predestinația, **6.** Învierea finală. **CARTEA A PATRA: Mijloacele externe prin care Dumnezeu ne invită în societatea lui Hristos: 1.** Biserica, **2.** Sacramentele, **3.** Guvernul civil.

Esența doctrinei reformate după Calvin este o teologie naturală asupra raportului dintre Dumnezeu și om, în sensul că Jean Calvin recunoaște că ordinea naturală ar fi putut să conducă la înțelegerea corectă a lui Dumnezeu „dacă Adam ar fi rămas neprihănit” (*Instit.* 1.2.1). După cădere însă, cunoașterea lui Dumnezeu în lumea naturală are loc numai prin teologie apofatică, în care rațiunea umană are doar o funcție negativă, astfel că omul nu mai are nici un fel de scuze pentru idolatria sa. Imaginea favorită a lui Calvin despre înstrăinarea omului de Dumnezeu, după cădere, este *labirintul*: „Aici își are originea noroiul greșelii care umple și acoperă întregul pământ. Minteă fiecărui om este ca un labirint, astfel nu este de mirare că fiecare națiune a fost atrasă în tot felul de greșeli idolatre; și nu numai atât, dar aproape fiecare om are propriul lui Dumnezeu” (*Inst.* 1.5.12). Ieșirea din labirint este posibilă datorită grației divine exprimate de Jean Calvin în *dogma predestinării*. Învățătura lui Calvin despre predestinare și cum funcționează ea în ansamblul doctrinei lui, a fost considerată de numeroși exegeți drept dogma centrală a teologiei calviniste. Cuvântul *predestinare*, în forma sa convențională, a fost folosit de Calvin pentru prima dată în

ediția din 1539 a *Instituirii religiei creștine*, în capitolul despre Providență din Cartea întâi. În ediția finală din 1560, Calvin a păstrat *providența* în cadrul doctrinei despre Dumnezeu Tatăl în Cartea Întâi și a tratat *predestinarea* în cadrul rubricii generale referitoare la lucrarea Sfântului Duh la sfârșitul **Cărții a treia**. În fundamentarea doctrinei predestinării, Jean Calvin pornește de la teza lui Augustin în controversa cu Pelagius susținând că păcatul lui Adam a avut consecințe dezastruoase pentru întreaga omenire. În acest sens, Calvin definea păcatul originar ca „o depravare ereditară și corupere a naturii noastre, răspândită în tot sufletul, care, în primul rând, ne expune mâinii lui Dumnezeu. Iar apoi rodește în noi ceea ce «Scriptura» numește «faptele cărnii»” (*Instit.* 2.1.18). În marea sa milă (*grația*), Dumnezeu îi alege pe cei drepți în mod *absolut, particular și dublu*. Astfel alegerea (sau predestinația) divină este absolută pentru că se bazează numai pe voința neschimbătoare a lui Dumnezeu; este particulară pentru că se referă la fiecare individ în parte, nu la grupuri de oameni sau popoare (v. *Romani* IX, 1-16); și este dublă, fiindcă Dumnezeu a ales pe unii spre viață veșnică, iar pe alții, pentru condamnare veșnică. Concepția despre predestinare pune în evidență libertatea nemărginită a lui Dumnezeu și datoria omului de a preamări fără limite majestatea Lui. Raportul stabilit de Calvin dintre Dumnezeu și om are consecințe dogmatice și sociale extrem de importante. Astfel, Calvin conchide că numai *Sfânta Scriptură* are valoare normativă pentru credință. Singură *Scriptura* (celebra formulă „Sola Scriptura”) este infailibilă în materie de doctrină, după Calvin, iar Biserica numai în al doilea rând și numai în măsura în care păstrează strict învățăturile *Scripturii*, ceea ce are drept urmare respingerea Sfintei Tradiții ca izvor al revelației divine. Omul poate obține mântuirea numai dacă face parte din harul lui Dumnezeu (o altă formulă celebră, „sola gratia”) și numai prin credință („sola fide”). Biserica în calitate de comunitate a credincioșilor în Iisus Hristos nu are alt rol decât să mențină vie în conștiința oamenilor gravitatea predestinației după care Dumnezeu a hotărât din veci soarta oamenilor și despre care Calvin însuși a spus: „Mărturisim că această hotărâre trebuie să ne înspăimânte” (*Instit.* 3.21.4). În consecință, Calvin respinge ierarhia harică tradițională a Bisericii instituită pe temeiul succesiunii apostolice și admite numai patru categorii de oficii sau slujiri pe care Sfântul Duh le încredințează pentru conducerea Bisericii sale: pastorii, doctorii Bisericii, bătrânii și diaconii (a se vedea în acest sens *Instit.* 4.3.8 și *Comentariu* la I *Tim.* V, 17). Această structură a devenit componenta esențială a stabilimentului religios calvinist de la Geneva, începând din 1541, despre care Calvin a ajuns să creadă, după 1555 când a obținut controlul total asupra Genevei, că este un model cerut de *Scriptură* și „piatra din capul unghiului” a noii sale politici din *Ordonanțele eclesiastice*. Din cele patru slujiri, cea mai mare atenție este dedicată *pastorului*, pentru că el predică și învață Cuvântul lui Dumnezeu în biserică, în timpul adunării credincioșilor; *doctorii* învață pe credincioși sfânta doctrină și iau parte la controversele teologice; *bătrânii* veghează asupra vieții morale a indivizilor și a comunității; *diaconii* îndeplinesc serviciul de ajutorare a celor săraci din darurile aduse de credincioși. Cele patru slujiri asigură guvernarea lui Hristos asupra comunității credincioșilor, manifestată la modul ideal prin instituirea unei

magistraturi evlavioase care se reflectă în trei calități ale unei conduceri bine alese: calmul, gravitatea sau modestia și evlavia. Din Geneva, reforma lui Calvin s-a răspândit în cea mai mare parte a orașelor și satelor Elveției, absorbind reforma anterioară a lui Huldrych Zwingli. La răspândirea ei a contribuit, în afară de lucrarea *Institutio christianae religionis*, lucrarea *Confessio helvetica prior seu basiliensis* (1536 – *Mărturisirea helvetică superioară sau regală*) redactată de Calvin cu ajutorul lui Henric Bullinger, urmașul lui Zwingli, care este un compromis între teologia reformată elvețiană și teologia luterană germană, susținând principiul „Scriptura Scripturae interpret” (Scriptura este interpretul Scripturii), singura deținătoare a tezaurului revelației divine, și nu Biserica. Un rol însemnat în răspândirea reformei lui Calvin l-a avut **Academia teologică** din Geneva, înființată la 5 iunie 1559 și ridicată la culmea notorietății de Teodor Beza, prietenul și discipolul lui Calvin. Din Elveția, calvinismul s-a răspândit în Franța, Germania, Țările de Jos, Scoția, Ungaria și la maghiarii din Transilvania. În Franța, adepții lui Calvin au fost numiți hughenoti, iar la 25 mai 1559 un sinod al bisericilor hughenote a formulat o mărturisire de credință adoptată sub numele de *Confessio gallicana*. Discipolul lui Calvin, Guido de Bray (Brès) a compus în limba franceză în 1561, după același model, o mărturisire de credință care a fost recunoscută în 1566 de către sinodul de la Anvers ca mărturisire oficială a Țărilor de Jos, sub numele de *Confessio belgica*. În Ungaria, calvinismul a ajuns dominant din 1559, când sinodul de la Czenzer a publicat *Confessio hungarica* (*Czengeriana*), proclamată apoi confesiune oficială a maghiarilor în sinodul de la Debrecin din 1567. În Transilvania, centrul de răspândire al calvinismului a fost orașul Cluj, iar sub principele calvinist al Transilvaniei, Ioan Sigismund (1559–1571), dieta de la Aiud din 1564 a proclamat calvinismul ca religie oficială de stat. Principii maghiari din Transilvania s-au străduit să atragă la calvinism și pe români, dar fără succes. La începutul secolului al XVII-lea dogma lui Calvin despre predestinația absolută a fost atacată cu violență de olandezul Jakob Arminius (1560–1609) profesor de seminar la Leyden. În 1610 elevii lui au elaborat cinci articole de credință pe baza învățăturilor sale pe care le-au prezentat statului olandez sub formă de *Protest* (întâmpinare), cerând ca *Mărturisirea Belgiană de Credință*, să fie modificată în sensul că: **I. Dumnezeu alege sau respinge pe baza cunoașterii mai dinainte a credinței sau a necredinței; II. Hristos a murit pentru toți oamenii și pentru fiecare om, deși numai cei credincioși vor fi mântuiți; III. omul este decăzut, așa încât este necesar harul divin în vederea credinței și a oricărei fapte bune; IV. harul acesta poate fi respins; V. faptul că toți cei care sunt cu adevărat aleși se vor păstra cu siguranță în credință este o problemă asupra căreia trebuie să se facă investigații suplimentare.** La data de 13 noiembrie 1618 a fost convocat la Dordrecht un sinod internațional la care au participat delegați din Olanda, Belgia, Germania, Palatinatul de pe Rin, Elveția, Anglia, Franța, încheiat la data de 9 mai 1619, care a analizat cele cinci teze ale arminienilor, respingându-le într-o lucrare doctrinară cunoscută de atunci sub numele *Cele cinci teze ale Calvinismului*, care pe lângă virtuțile teologice a avut meritul de a introduce în istoria bisericească universală termenul de *calvinism* ca nume pentru

doctrina și denominațiunea religioasă întemeiate de Calvin. Cele cinci teze ale calvinismului stabilesc următoarele formule de credință: **I. incapacitatea totală sau decăderea totală a omului; II. alegerea necondiționată de către Dumnezeu, înainte de întemeierea lumii, a anumitor persoane în vederea mântuirii; III. lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos a avut ca scop numai mântuirea celor aleși (răscumpărarea limitată); IV. Duhul Sfânt aduce celor aleși o chemare lăuntrică specială, care îi conduce la mântuire (harul irezistibil); V. perseverența sfinților pe calea mântuirii pentru totdeauna, fără a mai putea cădea din har.**

Efectul istoric cel mai semnificativ al calvinismului a fost o nouă atitudine față de economie și față de activitatea economică. Acest punct de vedere este asociat în mod obișnuit cu numele lui Max Weber, care a elaborat teoria potrivit căreia dezvoltarea capitalismului datorează foarte mult calvinismului, în două lucrări *Etica protestantă și spiritul capitalismului* și *Sectele protestante și spiritul capitalismului*, scrise între anii 1904–1906. Argumentul său se sprijină pe faptul că multe aspecte care diferențiază capitalismul de alte sisteme economice, pot fi categoric legate de protestantism și în particular de calvinism. El a demonstrat că preceptele calvinismului susțin clar că promovarea valorii adăugate (a „profitului” capitalist, a „plusvalorii” marxiste, a valorii mereu crescânde a bogăției) nu numai că era oportună, dar era o datorie a aleșilor lui Dumnezeu. Max Weber a evidențiat, de asemenea, că puritanismul și ascetismul, ca (auto)disciplinare severă ce exclude plăcerile personale, era o caracteristică a bisericii calvine, care a încurajat lupta necurmată pentru sporirea bogăției ca scop în sine. Un punct de vedere similar a fost formulat în Marea Britanie de către istoricul marxist R.H. Tawney, interesat în mod special să înregistreze schimbările care au condus la înlocuirea feudalismului de către capitalism. Ideile sale au fost prezentate într-o serie de prelegeri susținute la începutul anilor 1920 și publicate într-o carte cu titlul *Religia și ascensiunea capitalismului* (*Religion and the Rise of Capitalism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1926). Teza de bază a lui Tawney era că ideile economice specifice feudalismului au fost treptat înlocuite de modele capitaliste de acțiune economică în mare parte datorită Reformei. Tawney a observat că zonele din Europa în care capitalismul a apărut mai de timpuriu și cu mai multă forță coincid în mare măsură cu țările în care a avut o mare influență protestantismul. De aceea Tawney a căutat dovezi pentru a susține punctul de vedere al lui Weber, considerând că starea capitalistă de fapt nu este o simplă contingentă, ci o conexiune de la cauză la efect. Tawney a găsit, în sprijinul ipotezei sale, cele mai multe argumente în scrierile lui Calvin și în activitatea și atitudinea unora dintre adepții lui târzii. Între ele, cel mai convingător argument pare acela legat de apariția și evoluția eticii protestante, fenomen evident în comunitățile dependente de învățăturile lui Calvin din Elveția, Franța, Olanda, Scoția, Anglia și coloniile englezești și olandeze din America, guvernate de mentalitatea religios-economică după care a deveni bogat prin propriile eforturi era cea mai sigură dovadă că te așteaptă mântuirea. Ca apreciere generală a calvinismului teoria lui Weber a fost utilizată ca ipoteză de lucru și de: H. M.

Robertson în lucrarea sa *Aspecte ale ascensiunii individualismului economic* (*Aspect of the Rise of Economic Individualism*, London, Cambridge University Press, 1933); R. Bendix în lucrarea *Max Weber. An Intellectual Portrait* (London, Methuen & Co. Ltd., 1959); J. Cohen în articolul *Rational Capitalism in Renaissance Italy* (apărut în „American Journal of Sociology”, 85, 1980); R. Collins în articolul *Weber's Last Theory of Capitalism: A. Sistematization* (apărut în „American Sociological Review”, 45, 1980). Puncte de vedere în opoziție cu teoria lui Weber au fost formulate de A. Fanfani în *Catholicism, Protestantism and Capitalism* (New York, Shut & Ward, Inc., 1955) și de K. Samuelsson în *Religion and Economic Action: A Critique of Max Weber*, (New York, Harper Torchbooks, 1961).

BIBLIOGRAFIE

1. CALVIN JEAN, *Institution de la Religion Chrestienne, nouvellement mise en quatre livres*, Genève, De l'imprimerie de Thomas Courteau, 1564.
2. * * Calvin's New Testament Commentaries, ed. by David W. Torrance and Thomas F. Torrance, 12 vol., Grand Rapids: Eerdmans, 1957-1970.
3. BÈSE, THEODOR, *L'histoire de la vie & mort de feu M. Jean Calvin*, De l'Imprimerie de François Perin, 1565.
4. BIÉLER, ANDRÉ, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, 1959.
5. MAIMBOURG, *Critique générale de l'histoire du calvinisme*, 2e éd., À Ville-Franche, Chez Pierre le Blanc, 1683.
6. MCKIM, DONALD K. (ed), *Readings in Calvin's Theology*, Grand Rapids, Baker Book House, 1984.
7. McNEILL, JOHN T., *The History and Character of Calvinism*, London, Oxford University Press, 1945.
8. PARKER, T. H. L., *John Calvin A. Biography*, London, Deut & Sons; Philadelphia, Westminster Press, 1975.
9. RICHARD, LUCIEN J., *The Spirituality of John Calvin*, Atlanta, John Knox Press, 1974.
10. WENDEL, FRANÇOIS, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950; *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, Durham, Labyrinth Press, 1987.

TEORII ALE DEZVOLTĂRII SOCIO-CULTURALE DIN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XX-LEA

IRINA CRISTEA

Intenția, după al Doilea Război Mondial, de a constitui o *societate bună* a resuscitat interesul pentru studiul naturii modernității, a calității vieții moderne, pentru studiul schimbării socioculturale și al dezvoltării sociale, interese aflate la originile științelor sociale, și fundamentale pentru orice tip de sociologie.

În deceniile șase și șapte ale secolului al XX-lea, s-a înțeles că practica instaurării unei ordini și a construirii unei *societăți bune* trebuie să se sprijine pe cunoașterea „condițiilor emergenței societății moderne” și pe identificarea căilor pe care „o ordine socială modernă să se poată dezvolta din interiorul diferitelor societăți” [S.N. Eisenstadt, p. 11]. Analizele comparative [Charles C. Ragin, 1994] și studiile empirice ale schimbării, susținute de abordări analitice dihotomice și de noi tehnici și instrumente de cercetare, s-au concentrat, în primul rând, asupra mecanismelor de inducere și absorbție a schimbării [S.N. Eisenstadt, p. 11–14]. Normativismul și prescriptivismul (la început abia insinuat, apoi ferm și evident), consecințe ale unui optimism accentuat și ale unui constructivism exclusivist, au mărit *vulnerabilitatea* teoriilor modernizării; pe de o parte, „faptele lumii a treia au fost larg irelevante” în raport cu perspectiva adoptată, pe de altă parte, teoriile modernizării au fost respinse în baza sentimentului că eforturile științelor sociale trebuie să se elibereze de domeniul metafizic [Richard A. Higgott, p. 11].

La sfârșitul anilor 1960 devenise clar faptul că în lumea a treia a avut loc, cel mult, o *creștere fără dezvoltare*, că nu s-a realizat dezvoltarea unei structuri instituționale capabilă să absoarbă schimbarea, de unde autoritarismul guvernelor, dus uneori până la militarism. Această „epuizare a unor instituții moderne”, cum arăta Eisenstadt, a fost însoțită de o patologie care a indicat și unul dintre locurile eșecului: mecanismele integrative [S.N. Eisenstadt, p. 47–51]. Realitatea arăta că destructurarea formelor tradiționale de organizare socială, de viață comunitară nu garantează dezvoltarea unei *noi* societăți și că prescriptivismul raționalității tehnice, consubstanțial unor practici ale modernizării, intră prea ușor în conflict nu doar cu solidaritatea și justiția, dar și cu libertatea.

Nu au întârziat să apară critici atât ale metodologiei, cât și ale epistemologiei *sociologiei modernizării*.

Sub raport metodologic, s-a remarcat faptul că efortul generalizării științifice, concretizat în concepte macrosociologice și analize macrosociologice, la nivel regional sau național, au oferit tablouri prolixе ale realității – dacă nu cu

pete albe – au ignorat manifestările economice, politice, culturale, la nivelul unităților sociale de bază; ele au presupus omogenitatea lumii a treia și au promovat tehnologiile modernizării care favorizau subordonarea realității față de teorie [R.A. Higgott, p. 3–4].

Se observase că *teoriile modernizării* formează un corp de teorii construite în diferite discipline (economie, psihologie, politologie, antropologie, geografie economică); fragmentarea disciplinară făcea aproape imposibilă formularea unor soluții viabile la problemele modernizării. Complexitatea domeniului sfida orice încercare de formulare a unei „teorii a dezvoltării în sensul formal al ipotezelor care vor fi verificate în mod sistematic prin studii empirice” [R. A. Higgott, p. XI].

Pentru unii, era de construit o sociologie a dezvoltării ca disciplină de sinteză [R. A. Higgott, p. 4], care să fie capabilă să ofere soluții viabile la problemele modernizării și dezvoltării; pentru alții, ca de exemplu pentru Fred Riggs, nu era de căutat o sociologie a modernizării, pentru că modernizarea „nu trebuie să aibă nici o caracteristică sistemică, simbolică sau structurală universală” [S.N. Eisenstadt], ea fiind un proces istoric unic.

La sfârșitul anilor 1960, R. Aron va susține o perspectivă asupra modernității și asupra posibilității constituirii unei sociologii a dezvoltării consistentă cu promovarea unei metodologii unice specifice (în sensul lui A. Golopenția), dar deschisă spre ordini sociale alternative. Critica *etnocentrismului occidental*, promovat de teoriile modernizării și de unele dintre cele ale capitalismului global, urmarea și orientarea cercetării spre construirea de modele alternative ale modernizării și dezvoltării, care să acorde specificul societăților «tradiționale» cu constelațiile internaționale și care să nu mai ignore fenomenele de persistență/supraviețuire [S.N. Eisenstadt, p. 101–111].

Sub raport epistemologic, s-a remarcat faptul că nu se poate vorbi de *teorii* ale modernizării și dezvoltării, ci de „programe de cercetare științifică” în sensul lui Lakatos și Musgrave. Milton Friedman recunoștea, în 1953 (*The Methodology of Positive Economics*), că în științele economice s-a impus programul neoclasic și cel al Școlii austriece de economie, în timp ce Imre Lakatos recunoștea, cu unele rezerve, că singurele programe de cercetare în domeniul științelor sociale sunt cel marxist și cel freudist, și anume sunt *programe slabe*, în sensul că oferă o „schită a teoriilor auxiliare prin care absorb anomaliile, dar nu mai anticipează” [Imre Lakatos, p. 88].

Richard A. Higgott dădea termenului *teorie a modernizării* accepțiunea de „paradigmă la nivelul de bază al unei rețele care oferă direcție de organizare pentru o arie de investigație” [R. A. Higgott, p. 9].

În 1976, Im. Wallerstein declara, în *The Capitalist World Economy*, că teoria modernizării este muribundă, dar s-a dovedit că este un muribund care mai oferă legitimare pentru unele politici guvernamentale și internaționale [R. A. Higgott, p. 36, *infra*] și care mai stimulează „revoluția în conștiință” [Richard Münch, 1986].

1. DESTĂRĂMAREA MODELULUI ÎNȚIAL AL MODERNIZĂRII

Critica teoriilor modernizării, de la sfârșitul anilor 1960 și din anii 1970, solidară cu critica funcționalismului structural, s-a concentrat asupra refuzului presupunțiilor normative ale acestor teorii.

Criticele, pertinente și focalizate pe tema *imitație–inovație în procesul de dezvoltare* (W. H. Whyte, 1968, articolul *Imitation or Innovation: Reflections on the Institutional Development of Peru*), [R. Peet, p. 36, *infra.*], ale tehnologiilor modernizării au evidențiat faptul că valorile și instituțiile inventariate într-o societate căreia i-au asigurat dezvoltarea, nu pot fi adoptate prin imitație de alte culturi, de alte societăți; instituțiile care nu se dezvoltă organic din solul tradițiilor și valorilor societății, pot bloca dezvoltarea acelei societăți. Soluția indicată a fost: lumea a treia să renunțe la imitarea instituțiilor occidentale și să-și producă propriile instituții prin inovare. Nuanțând argumentația, G. A. Frank (1969, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*) originează eșecul modernizării lumii a treia în modul conceperii istoriei precapitaliste a acestei lumi și în modul realizării contactului civilizației occidentale cu celelalte civilizații. Imaginea simplificatoare și uniformizatoare asupra *lumii a treia – spațiu comun al dezvoltării* – și presupunțiile normativiste cu care operează întreaga centură a teoriilor modernizării, justifică încercarea, în opinia lui G. A. Frank, de abandonare a căii „naturale” de evoluție înțeleasă ca repetare a evoluției occidentale. El concluzionează că dacă „lumea a treia” nu va urma o cale proprie de dezvoltare, ea va reproduce o structură globală specifică periferiei: dependentă și subdezvoltată.

Critica *radicală* a teoriilor modernizării a fost făcută de Alvin Gouldner (1970, *Coming Crisis of Western Sociology*) prin critica nucleului programului de cercetare funcțional-structuralist și, în special, prin critica celor mai importante realizări teoretice din cadrul acestui program. Gouldner a demonstrat că accentul pus pe imitare/transmitere nu pe inovație/creație de către teoriile funcționalist-structurale, în analiza dinamicii sociale, conduce nu doar la ignorarea tensiunilor și stărilor conflictuale, dar și la concluzia că schimbarea se epuizează într-o schimbare controlată care nu afectează configurația raporturilor de putere¹. Și Anthony Giddens (1977, *Studies in Social and Political Theory*) a recunoscut o nuanță „conservativă” a funcționalismului, prin accentul pe care acesta l-a pus pe *sinteza progres-ordine*, chiar dacă, mai târziu, după formularea „teoriei structurării”², va reveni el însuși la un *funcționalism renovat*, cu inflexiuni ecologiste.

Spunem împreună cu S.N. Eisenstadt (1987, *European Civilisation in a Comparative Perspective*) că „modelul *inițial* al modernizării” s-a spulberat în anii 1970.

¹ Gouldner l-a criticat pe Parsons (1951, *Social System*; 1966, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*) mai ales pentru că nu a lămurit care sunt valorile de păstrat în procesul de menținere a ordinii și pentru că a promovat o teorie a dinamicii sociale care nu poate da seamă de schimbarea evoluționară multiliniară.

² Conceptele de bază ale acestei teorii sunt *intenționalitatea* (ca proces homeostatic și expresie a conștiinței de sine) și *structurarea* (modalitatea de producere și reproducere a sistemelor sociale în interacțiunea socială, prin aplicarea regulilor și prin identificarea și folosirea resurselor).

2. DEPENDENȚA SAU CAPITALISMUL ATROFIC

Unii dintre economiștii și sociologii care au făcut parte din ECLA, precum și unii reprezentanți ai noii stângi (Paul A. Baran și colaboratorii săi de la „Monthly Review”), concomitent cu critica teoriilor modernizării, au încercat să ofere o explicație proprie pentru fenomenul subdezvoltării. Analizele lor nu au mai abordat *dezvoltarea prin comerț sau avantajul comparativ, ci transferul surplusului*.

Mai vechile preocupări ale lui Baran (1970), privind deplina folosire și creșterea economică, l-au condus spre identificarea surselor și morfologiei surplusului și consecutiv, spre stabilirea rădăcinilor și morfologiei subdezvoltării. Interesul lui pentru analiza proceselor de producere a „surplusului potențial disponibil pentru investiții” s-a menținut în anii 1960, când împreună cu membrii Școlii de la „Monthly Review”, s-a concentrat asupra cercetării fenomenului *subdezvoltării periferice* (înțeleasă în relație cu pierderea surplusului în favoarea centrului) și a liniilor evoluționare ale țărilor subdezvoltate.

În scurt timp, numărul celor preocupați de *cercetarea subdezvoltării* a crescut³. Studiile lor prezintă o ipoteză de bază comună, anume că „dezvoltarea și subdezvoltarea sunt structuri independente în interiorul sistemului economic global [R. Peet, p. 45] și ele exprimă modalități diferite de integrare a economiilor în economia mondială, astfel că relațiile dintre centru și periferie îmbracă forma dependenței.

Th. Dos Santos (1970, *The Structure of Dependence*) a reinterpretat teza societății subdezvoltate ca „societate duală” și a încercat să demonstreze că „dezvoltarea dependentă”, mai mult hibridă decât duală, descrie o linie de evoluție specifică, între tradiționalism și modernitate, exprimând un capitalism atrofic. Pe linia de cercetare inițiată de Dos Santos, G. A. Frank a evidențiat greșeala teoriilor modernizării de a atribui tradiționalismului subdezvoltarea și nu modalităților de integrare a economiilor în economia mondială, printr-o anume formă de comerț și prin administrație de tip colonial (care anemiează economia periferiei și distorsionează stratificarea socială). Ca și Baran, Frank arăta că surplusul, în loc să fie folosit pentru investiții, este transferat în centru. *Transferul surplusului*, afirma Frank, stă la baza subdezvoltării periferiei.

3. NOUA SPERANȚĂ DE MODERNIZARE: FORDISMUL

Frank dădea un răspuns negativ la întrebarea dacă „este capabil capitalismul să genereze creșterea capitalistă la periferie?” Între cei care au dat un răspuns afirmativ la această întrebare s-a numărat și Bill Warren – el folosea ca argument succesul *tigrilor asiatici*. Warren nu a mai folosit *modelul binar* promovat de *muribundele* teorii ale modernizării, ci a propus o abordare ternară: între țările periferiale și cele

³ Furtado, *The Economic Growth of Brasil*, 1963; G.A. Frank, *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, 1969; *The Structure of Dependence*, 1970; Sunkel, *Big Business and «Dependencia»*, 1972; Cardoso și Faletto, *Dependency and Development* 1979; G.A. Frank, *Dependent Accumulation und Underdevelopment*, 1979.

dezvoltate există o zonă dinamică, *semiperiferială*, în care transferul tehnologic, reorganizarea muncii după principii fordiste și redefinirea funcțiilor statului ar putea face posibilă o *creștere durabilă*, cu precizarea că industrializarea este redusă la câteva centre urbane. Bill Warren, ca și Arghiri Emmanuel, a considerat că subdezvoltarea a fost generată de capitalism pentru că nu a organizat suficient lumea subdezvoltată [R. A. Higgott, p. 46–52]. Prin această concluzie, acești cercetători se situează pe poziția opusă lui Frank și reconfirmă ipoteza specifică teoriilor modernizării că cea mai mare dezvoltare este experimentată de țările subdezvoltate când mențin legături strânse cu țările dezvoltate. Acesta este contextul în care se susține că relațiile dintre zonele dezvoltate și cele nedezvoltate au o complexitate care depășește ceea ce se poate conceptualiza prin *comprador bourgeoisie*. Lumea, deci, nu este divizată în sisteme cu finalități proprii, ci formează un singur sistem de o complexitate adesea greu de descifrat.

4. ECONOMIA – LUME MODERNĂ ȘI STRATIFICAREA ETNONAȚIUNILOR

Immanuel Wallerstein a observat (1979) că în centrul disputei dintre *dependentiști*, *circulaționiști* și *producționiști* se află întrebarea cu privire la *unitatea de analiză* semnificativă pentru abordarea problematicei creșterii și dezvoltării. Consecutiv, se puneau mai vechile probleme ale *imitării modelului superior*, ale *saltului*, ale *continuității luptei claselor*.

Wallerstein a considerat că pentru studiul continuității și al schimbării structurale, pentru compararea stadiilor trebuie „să se determine unitățile pentru care stadiile sunt portrete sincronice” [Im. Wallerstein, p. 3] această unitate este, afirma Wallerstein, „sistemul lume” ca totalitate. *Sistemul lume* a fost definit ca „o unitate cu o singură diviziune a muncii și multiple sisteme culturale” [Im. Wallerstein, p. 5] care, istoric, prezintă două varietăți: **a. imperiul lume**, cu o economie redistributivă, cu un sistem politic comun, **stabil**; **b. economia lume**, cu o economie de piață, cu sisteme politice diferite, **instabilă**. Pe trepte istorice primitive (ex.: societăți ale culegătorilor) existau doar minisisteme, entități cu o completă diviziune a muncii și o singură rețea culturală. Economia-lume capitalistă este un sistem lume, o entitate socială cu arii reciproc dependente sub raport economic „între care se stabilesc relații de schimb și care sunt specializate din punct de vedere al profilului producției”. Schimbul economic se realizează în absența unei structuri politice comune și în condiții de diversitate culturală. În acest cadru teoretic, Im. Wallerstein a definit sistemul capitalist ca *economia-lume modernă* în care domină piața și care se prezintă ca „o singură diviziune a muncii cu multiple culturi și unități politice” [Im. Wallerstein, 1979, p. 5]. Existența unei *singure diviziuni a muncii* se constituie, ca structură de profunzime, în elementul „integrativ și asigurator al autonomiei pentru orice sistem-lume, inclusiv pentru economia-lume”⁴. În ciuda existenței mai multor rețele culturale dominante,

⁴ Este interesant de observat că Im. Wallerstein a abordat tema „convergenței sistemelor lumii” și pe aceea a „unității în diversitate”, într-o modalitate „istorico-empirică”, complementară aceleia promovată de R. Aron.

unicitatea diviziunii muncii structurează, în sistemul lume, o singură rețea de relații de schimb, o singură piață. Concluzia lui Wallerstein este că numai cu economia-lume are de a face capitalismul, nu cu statul-națiune [Im. Wallerstein, 1979, p. 3].

În economia-lume capitalistă, mecanismele pieței mondiale adâncesc diferențele dintre arii, „instituționalizează aceste diferențe și le face insurmontabile pe termen scurt” [Im. Wallerstein, 1979, p. 19]. Actorii dezavantajați pe piață, susținea Wallerstein sprijinindu-se pe argumente istorice, vor încerca să-și maximizeze profitul prin mecanismele specializării regionale, eliberându-se de unele constrângeri, dar creând altele pe noua piață. Rezultatul este că au apărut schimbări în pozițiile structurale în economia-lume, mai mult, a avut loc o stratificare a etnonațiunilor. Stratificarea în economia-lume a fost înțeleasă de Wallerstein ca structurare a trei tipuri de state, a trei tipuri de etnonațiuni, a trei feluri de arii/lumi care sunt, de fapt, *poziții geo-funcțional-politice*: centru, semiperiferie, periferie. *Portretele sincrone* arată că:

1. în economia-lume capitalistă, statele nu s-au dezvoltat simultan, ci în corelație cu activismul și interesul unor „grupuri particulare de a influența piața” [Im. Wallerstein, 1979, p. 19];

2. sistemul funcționează în baza și orientat spre producerea existenței ariilor diferențial dezvoltate;

3. schimbul inegal (motivată de diferențele în dotarea tehnologică a ariilor) face profitabilă expansiunea diviziunii muncii (care menține economia-lume) [Im. Wallerstein, 1979, p. 71].

În ceea ce privește consistența și sensul schimbării structurale, Im. Wallerstein considera că restrângerea economiei-lume capitalistă este schimbare nereală; *schimbarea reală* n-ar putea consta, după opinia sociologului american, decât în orientarea sistemului mondial capitalist spre o guvernare mondială socialistă.

5. ABANDONAREA TEORIILOR CAPITALISMULUI GLOBAL. PRODUCTIONISM

Ernesto Laclau (*Feudalism and Capitalism in Latin America*) a apreciat că analizele și concluziile cercetărilor lui Frank sunt subminate de confundarea integrării economice a coloniilor în economia mondială cu procesul emergenței capitalismului în țările din America Latină. Laclau considera [Ernesto Laclau, p. 270–316] că direcția corectă de cercetare trebuie să schimbe accentul dinspre piață și circulație spre producție; el aprecia că *proprietatea, mijloacele de producție, forma de canalizare a profitului, modul de producție* trebuie să devină categoriile sociologiei economice și reperele reconstrucției sistemelor economice și sociale concrete.

Această *schimbare a accentelor* în cercetarea cauzelor și mecanismelor subdezvoltării este evidentă în opera sociologică a lui Samir Amin, de la lucrarea *Neo-Colonialism în West-Africa* (1973) până la *Eurocentrism* (1989). Samir Amin ilustrează efortul cercetătorilor de a găsi cea mai bună explicație pentru „dezvoltarea blocată” și de a demonta, la nivel teoretic, mecanismele „finanțării subdezvoltării”. El a trecut de la *amalgamul* dintre *radicalismul* de tipul celui inițiat de Baran și

circulaționismul care explica *blocarea dezvoltării* periferiei prin schimbul inegal ca mecanism al transferului surplusului la *aliatul productivist* al *teoriei articulării modurilor de producție*, care are capacitatea să dezintegreze ambiguitatea dependență – interdependență și care oferă un cadru de o mai accentuată coerență pentru analizele de nivel macro cât și pentru cele de nivel micro.

Noul cadru teoretic i-a permis lui Samir Amin abordarea unitară a problemelor de structură socială, a organizării intereselor de clasă și a formării claselor, a rolului statului în procesele de schimbare accelerată și intenționată. Concluzia cercetărilor lui Amin este că, la periferie, modurile de producție se articulează într-o varietate de formațiuni sociale, respingând ideea că ar exista un singur mod de producție, capitalismul global. Foster-Carter aprecia vigoarea teoretică a abordărilor din urmă ale lui Samir Amin, însă considera că ea este plătită prin simplificări care ar face imposibilă corelarea analizelor la nivel local, regional și global [R. A. Higgott, p. 64].

Cadrul teoretic oferit de cercetările de genul celor efectuate de Samir Amin cu greu ar putea susține, spre exemplu, analiza statului postcolonial.

6. ANALIZA INSTITUȚIILOR ȘI A DEZVOLTĂRII

6.1. NOUL CORPORATISM

După primul deceniu al dezvoltării și după experiența decolonizării, analizele sociologice ale **statului postcolonial**, de la începutul anilor 1970, au identificat în acesta un „element de legătură între capitalul internațional și formațiunile sociale ale lumii a treia” [R. A. Higgott, p. 65]. Ceea ce s-a observat, de la stânga, a fost faptul că statul postcolonial își păstrează o accentuată autonomie în raport cu stratificarea socială indigenă și-și mărește controlul asupra investițiilor și asupra organizării proceselor de producție și de muncă, în condițiile în care rămâne legat de interesele marelui capital internațional. Concluzia, atât de clar formulată de Bill Warren, este că decolonizarea nu a fost relevantă nici ca fundament, nici ca lubrefiant al mecanismelor dezvoltării capitaliste. În concordanță cu acest punct de vedere, dar și cu cercetările de tipul celor întreprinse de Wallerstein, analizele de la mijlocul anilor 1970, realizate în țările recent decolonizate din Africa, au putut evidenția faptul că clasa dominantă nu a rămas la stadiul de *comprador bourgeoisie*, ci s-a transformat într-un actor al pieței mondiale folosind, în parte, puterea în scopul reproducerii și ameliorării poziției sale și a etnonațiunii în structura de ansamblu a pozițiilor structurale în economia-lume.

În cadrul dezbaterii organizate pe această temă a statului postcolonial – la care au participat Petras, Alevi Hamza, J. Saul, Colin Levy – s-a luat poziție față de *dependențiști*, care analizau clasa politică din lumea a treia în bloc și o identificau/defineau ca agent de control al capitalismului internațional; în același timp, s-a remarcat complexitatea structurală și multivalența funcțională a statului postcolonial, care nu poate fi abordat nici de pe pozițiile determinismului economic, nici de pe acelea ale voluntarismului politic [R. A. Higgott, p. 65–76].

La începutul anilor 1980 a început să se acorde o atenție tot mai mare analizei capacităților reglative ale statului; orientarea spre macro a pus în umbră *analiza micro*, a agregării intereselor, spre exemplu; s-au individualizat noi domenii de cercetare: *autonomia statului și caracteristicile „organic corporatiste” ale statului*. Deși *marea teorie* nu mai atrăgea, atenția fiind, pentru moment, atrasă de specificul geografic și istoric, interesul pentru *ordine și control* nu a slăbit. Într-o lucrare din 1981, *On The Authonomy of the Modern Democratic State*, Eric Nordlinger pleda, în cazul statelor democratice industriale, pentru o relativă autonomie, iar în cazul statelor periferiale, pentru *etatism organizat* – caracterizat prin stabilitate politică și o anumită autonomie a statului. În cazul în care, în țările lumii a treia, lipsesc condițiile care să genereze un regim politic pluralist, ar fi benefică, susținea Nordlinger, o abordare de tipul *corporatismul organic* a regimului politic: organizarea pe verticală a grupurilor funcționale competitive, capabile să formuleze și să impună statului constrângeri societale [R. A. Higgott, p. 81].

Al. Stepan considera că modelul corporatist este capabil să răspundă unui interval al formelor reale de control economic și politic care este cuprins între economia de piață liberă și o economie controlată care aproximează socialismul; acest model ar putea să asigure unitatea organizării unor state atât de diferite ca cele cuprinse în numeroase arii ale lumii a treia, de la America Latină și Africa, până la Asia de Sud-Est și Oceania. Nici Al. Stepan și nici Richard Falk nu ignorau tendințele *devierii extreme* de la modelul corporatist, tendințele de sub/supracontrol, tendințele spre autoritarism care pot inhiba cooperarea.

Spre sfârșitul anilor 1980 s-a manifestat un mai mare interes pentru dubla deschidere a cercetărilor sociologice spre analiza instituțiilor și a dezvoltării economice sau, cum formula succint Andrew Cox, cercetarea s-a orientat spre analiza politicii economice și a rolului statului⁵, orientare motivată de declinul profitabilității și costul tehnologiilor înalte, de creșterea competiției internaționale. Prin abordarea corporatistă se intenționează să se aducă argumente în favoarea acțiunii de intensificare a controlului direct al statului în relațiile economice, ca modalitate de depășire a crizei dezvoltării capitaliste moderne în condițiile în care politicile keynesiste nu mai pot asigura *Social Welfare* și nici deplina ocupare a forței de muncă. Este promovat un aranjament instituțional care realizează „interpenetrarea statului cu grupurile de interes funcționale majore” într-o manieră care va face posibilă o asemenea extindere a rolului instituțiilor guvernamentale și de stat, încât ele „vor încorpora marile afaceri și uniunile de muncă în procesul de luare a deciziilor” [A. Cox, p. 188]. În această viziune, extensiunea controlului statului în sfera economiei ar fi echilibrată prin asigurarea participării la negocierea tripartită și prin „legitimarea dreptului de a controla proprii membri” [A. Cox, p. 188–189].

⁵ Cf. Andrew Cox, *Post-War Economic Policies and Institutions: the Failure of Keynesianism. Corporatism and Neo-Liberalism*, in: Robins Lipton (Ed), *Political Institutions in Britain Development and Change*, London, Longman, 1987, p. 188-212.

Problema centrală, a intervenției, a făcut obiectul unei dezbateri care s-a concentrat asupra a două aspecte: **a.** ce anume poate motiva controlul statului? și **b.** care este forța conducătoare a acestei intervenții? [A. Cox, p. 190].

Corpul răspunsurilor, al argumentelor s-a structurat în două variante proeminente, una de tip weberian (Schmitter, Lehmbruch, Pahl, Winkler, Cawson) și alta formulată din perspectivă marxiană (Westergaard, Panitch).

Soluția de orientare weberiană stabilește că statul corporat este *impus* de problemele economice și de superioritatea competențelor birocratice; scopul statului corporat este asigurarea succesului și creșterii națiunii la *lumina orientatoare* a competenței birocratice superioare. Solidaritatea, interesul național vor prevala în raport cu interesele individuale. „Funcționarii publici, în societățile industriale avansate, în colaborare cu politicienii, determină prioritățile naționale și încorporează grupurile economice cheie în procesul de luare a deciziei politice de stat și astfel îi forțează să renunțe la urmărirea propriilor interese în favoarea intereselor naționale mai cuprinzătoare [A. Cox, p. 190].

Panitch și Westergaard considerau că, în societățile industriale avansate, problema rămâne aceea de a asimila clasa muncitoare într-o organizare mai complexă a statelor în care domină interesele marilor oameni de afaceri, ale marilor firme.

Corporatismul este „un sistem al proprietății private cu control public mai mare”; statul corporat „nu generează un nou model de producție, diferit de cel capitalist, dar rezolvă unele probleme ale actualului stadiu al capitalismului”, de exemplu „restaurarea profitabilității și competitivității firmelor naționale în competiția internațională” [A. Cox, p. 190].

Teoriile statului corporat au fost criticate, de la dreapta: **1. de monetariști**, pentru faptul că ele încurajează o politică de creștere a cheltuielilor publice, în schimb nu încurajează inițiativa și recompensa asumării riscului; **2. de economiștii cererii**, pentru faptul că ele oferă sprijin unui intervenționism care, în opinia lor, împiedică buna funcționare a pieței internaționale.

6.2. NOUA POLITICĂ A DEZVOLTĂRII

Incapacitatea teoriilor modernizării de a-și stabili structura teoretică referențială [Lazăr Vlăsceanu, p. 25–26] a avut drept consecință dezvoltarea, în paralel cu analiza „complexităților organizate” din anii 1970 și prima jumătate a anilor 1980, a analizei „complexităților dezorganizate” [Lazăr Vlăsceanu, p. 150–157]. Teoriile **noii politici economice a dezvoltării** se prezintă ca o încercare de sinteză între abordările lui Rogowski și Blondel privind comportamentele politice, teoriile raționaliste ale lui Dowson, Olson, Arrow, Schelling, Boulding și noua abordare promovată de Jenkins, Elkin, Mitchell și Buchanan sub numele de *public choice theory* [R. A. Higgott, p. 22].

Renunțarea la *marile teorii*, la *categoriile istorice* a însemnat și renunțarea la „**ordine și schimbare**” pentru „**ordine și alegere**”. Orientarea spre folosirea modelelor alegerii raționale era motivată de încrederea în posibilitatea de a împăca,

pe această cale, „libertatea individuală de alegere cu tendința de creștere a rolului statului și al planificării [R. A. Higgott, p. 23].

Încă de la sfârșitul anilor 1960 se formulează critici la adresa teoriilor modernizării și a științei politice a dezvoltării pentru incapacitatea lor de a orienta politici cu succes; noua politică economică a dezvoltării, interesată de activitățile politice concrete, a încercat să-și facă din modelele alegerii raționale instrumente de construcție a unor teorii politice ale dezvoltării mai relevante pentru problemele practice ale dezvoltării.

La începutul anilor 1970 se căuta să se ofere o fundamentare teoretică **priorităților** pe care un guvern este bine să le stabilească pentru a modela o politică a dezvoltării care să poată rezolva problemele practice. David Apter (1971, *Choice and the Politics of Allocation*) încerca să afle care ar putea fi caracteristicile unui sistem al ordinii care să susțină dezvoltarea și care ar fi patternurile acelei dezvoltări astfel ca să nu zdruncine ordinea. Întrebarea fundamentală privea, de fapt, relația stat-societate și corelatele: caracteristicile guvernabilității, rolul elitelor într-un sistem de ordine. Are elita din lumea a treia dreptul și posibilitatea să aplice propria politică, independent de exigențele ordinii economice internaționale? Ce raport să existe între caracteristicile procesului decizional și politica publică în țările lumii a treia?

În timp ce D. Rothchild și R. Curry (1978, *Scarcity, Choice and Public Policy in Middle Africa*) stabileau, ca răspuns la aceste întrebări, un număr de *șase sarcini colective* pentru cei care iau decizii pentru toți cetățenii: **1.** asigurarea supraviețuirii; **2.** stabilirea și promovarea identității naționale; **3.** integrarea societății; **4.** crearea unui sistem valabil al autorității; **5.** mobilizarea și distribuirea resurselor; **6.** apărarea libertății în fața controlului extern [R. A. Higgott, p. 29–31]. R. Rothstein (1977, *The Weak in the World of Strong: Developing Countries and the International System*) arăta că îmbunătățirea situației în ansamblul „pozițiilor structurale” depinde de mărirea capacităților de decizie și aplicare a politicilor pe care elitele lumii a treia le formulează, ceea ce înseamnă stabilitatea elitei, promovarea de forme mai centralizate ale guvernării, schimbarea lentă și programe pe termen lung.

Richard A. Higgott observa că, deși s-a subliniat complexitatea raporturilor de putere în care elitele naționale sunt nevoite să-și construiască și să aplice propria politică a dezvoltării, nu s-a evidențiat cu suficientă claritate și nu s-au evaluat exact, influențele pe care le au transnaționalele, împrumuturile externe, moștenirea colonială și educația occidentală a elitelor, asupra capacității acestora din urmă de a-și consolida pozițiile în propria societate și în plan național și de a-și aplica programele [R. A. Higgott, p. 35]. Higgott insista că „elitele s-au îmbibat de o cultură a organizațiilor dominate de specialiști birocratici și tehnicieni care acordă o valoare dominantă ordinii, predictibilității și calculului rațional”, punând „accentul pe ordine nu pe democrație” [R. A. Higgott, p. 36].

În timp ce unii, precum R. A. Higgott, au considerat că slăbiciunea instituțiilor și a structurilor guvernamentale fac dificil, dacă nu imposibil, transferul

tehnologiilor decizionale din țările industriale avansate spre țările lumii a treia, alții, precum Rotstein, Rothchild și Curry, au considerat că schimbarea graduală și *public policy* poate fi compatibilă cu planificarea practică în țările lumii a treia [R.A. Higgott, p. 34–37].

După 1990, s-a observat⁶ că unele teorii ale guvernării, în special teoria acțiunii colective, nu sunt decât *teorii de absorbție [capture theories]*, ele operând o reducere a intereselor sectorului public la interesele economice organizate și ignorând faptul că „politicienii nu sunt agenții perfecți ai intereselor economice”⁷. În acest context, s-a propus să se acorde o atenție mai mare analizei motivațiilor ideologice ale intervențiilor politicianilor și să se treacă cu mai mult curaj de la analiza cererii la analiza de forță politică.

7. CARACTERISTICI ALE TEORIILOR DEZVOLTĂRII SOCIO-CULTURALE

7.1. CARACTERISTICI DOXICE ALE TEORIILOR DEZVOLTĂRII SOCIO-CULTURALE

Mai mult decât alte teorii sociale, teoriile dezvoltării socio-culturale sunt saturate cu valori ale societății [Ioan Mihălescu, p. 39–63]; ele exprimă aspirații spre egalitate, unitate, afirmarea personalității [R. Aron, 1969] și îndeplinesc funcții de integrare și legitimare [Paul Ricoeur, p. 205–250]. Dar aceste teorii se constituie și într-un „dispozitiv de economisire a eforturilor cerute de analiza unei realități complexe”, oferind o interpretare a „relațiilor cauzale în societate, combinate cu un set de valori care țin de aceste relații” [Karen I. Vaughn, p. 291–309]. Capcanele în care se poate cădea, în abordarea temei „teoriile dezvoltării socio-culturale”, sunt:

1. a considera doar unele teorii ca ideologii/constructe cu funcția de justificare a statusului și acțiunii unui agent;

2. a ignora apartenența teoriilor dezvoltării socio-culturale la mai multe niveluri de științificitate (ne referim aici la acel pluralism indicat de P. Ricoeur ca „pluralismul justificat prin motive care țin de întreaga reflecție modernă asupra condiției istorice în sens propriu a comprehensiunii istoriei [P. Ricoeur, p. 206]. „Teoriile dezvoltării socio-culturale” împărtășesc condiția oricărei cunoașteri care este angajată în praxis; ele sunt și ideologii.

P. Ricoeur a oferit o explicație pentru faptul că „orice teorie socială este și o ideologie” [P. Ricoeur, p. 221], anume că orice discurs este ideologic deoarece nu este posibilă captarea/accesul la un real social transparent și anterior simbolizării; accesul la real este totdeauna o reflectare idealizantă care nu poate fi tămăduită de subiectivism nici printr-o abordare în termeni de proiecte (susținută de presupuziția tacită a reflecției totale), nici printr-o abordare în termeni de sistem (care trebuie să

⁶ Robert H. Bates, *Macropolitical economy in the field of development*; in: James E. Alt, Kenneth A. Shepsle (Eds), *Perspectives on Positive Political Economy* (Political economy of institutions and decisions); Cambridge University Press, 1992, p. 31-54).

⁷ *Ibidem*, p. 44.

satisfacă exigența de completitudine) [P. Ricoeur, p. 221–222]. Ideologia se organizează în cunoaștere, susține Ricoeur, dacă se practică o distanțare pozitivă a sinelui de sine, dacă se practică în același timp o analiză a textului și a contextului⁸.

Statutul epistemologic al teoriilor dezvoltării socio-culturale ne indică dubla apartenență a acestor teorii la corpul „doctrinelor științifice” și la acela al „ideologiilor” [R. Aron, 1967, p. 18]. Sub raportul prescripțiilor metodologice, teoriile dezvoltării socio-culturale țin atât de *retoric* cât și de *metodologie* [Jennifer Platt, p. 41–56]. Unele dintre cele mai recente abordări [Salvino Salvaggio & Paolo Barbesino, p. 175–191] diluează demnitatea doxică a teoriilor dezvoltării până la a le considera, o dată cu cunoașterea sociologică, o formă literară.

Un răspuns interesant și de largă audiență la întrebarea: „cum se poate organiza «ideologia» în cunoașterea capabilă să se constituie, în ghid al acțiunii?”, l-a dat Jurgen Habermas; el afirma că ideologia trebuie, pe de o parte, să fie *obiect al criticii*, pe de altă parte, trebuie să suporte o *critică principial neîncheiată*. J. Habermas considera că este necesară critica ideologiei realizată cu mijloacele sociologiei cunoașterii pentru „a apăra obiectivitatea propozițiilor științei de presiunea și seducția intereselor particulare” [Jurgen Habermas, p. 311], dar avertiza că este necesar să se lucreze la identificarea și generarea condițiilor de posibilitate a obiectivității, care pentru el erau autonomia și responsabilitatea. Critica ideologiei, în vederea constituirii ei în cunoaștere capabilă să orienteze acțiunea, susținea Habermas, pe de o parte, trebuie să recunoască cele trei interese umane⁹ constitutive cunoașterii, ca puncte de vedere din care omul abordează cunoașterea, pe de altă parte, trebuie făcută din perspectiva interesului emancipării (care funcționează ca utopie).

Pentru a evita atât emiterea, în mod dogmatic, a instrucțiunilor pentru acțiune, cât și sfâșierea vieții trăită împreună, trebuie recunoscută, afirma Habermas, *legătura cunoașterii cu interesul* și trebuie acceptat ca iluzie ontologică *background-ul* purei teorii.

Critica ideologiilor, ca parte integrantă a praxisului, ar trebui, conchidea Habermas, să fie orientată ea însăși de idealul unei „comunicări fără limite și fără constrângeri”, ideal care să ne orienteze „plecând de la viitor” [Jurgen Habermas, p. 249].

7.2. TEMEIUL „SUCCESULUI” TEORIILOR DEZVOLTĂRII SOCIO-CULTURALE

Deși teoriile dezvoltării socio-culturale nu au oferit instrumente eficace de administrare a crizelor de creștere [J. Bill & Jurgen Habermas, p. 68–71], într-o lume în care principiul fundamental este schimbarea [R. Münch, p. 847–859], teoriile dezvoltării, în general, și teoriile modernizării, în special, s-au bucurat de succes. Criticate pentru caracterul lor ideologic și pentru capacitatea lor redusă de a

⁸ P. Ricoeur considera că dialectica știință–ideologie este realizabilă prin „discursul hermeneuticii comprehensiunii istorice” (p. 223–229).

⁹ Cele trei interese constitutive cunoașterii: **a.** orientarea spre controlul tehnic; **b.** orientarea spre înțelegerea reciprocă; **c.** orientarea spre emanciparea de constrângerea naturală.

da seama de disparitățile dintre ariile relevante ale lumii, *teoriile modernizării* au evidențiat, totuși, rolul teoriei în transformarea lumii a treia și tipul de constructe teoretice operante în această lume; succesul lor a fost datorat capacității lor de a justifica dominarea și de a oferi sprijin pentru legitimare. *Teoriile dezvoltării* s-au bucurat de succes pentru capacitatea lor de a sprijini, prin funcțiile lor de integrare, mobilizare și justificare, procesul de structurare a imaginii de sine a popoarelor țărilor recent decolonizate, în condițiile respingerii presupuzițiilor normative asumate de teoriile modernizării.

Este de remarcat faptul că teoriile recente ale modernizării s-au dezvoltat în prelungirea preocupărilor, vechi de mai mult de două secole, privind analiza capitalismului global, din care s-au desprins preocupările, ceva mai noi, privind analiza imperialismului.

Teoria radicală este *pluriparentală*, înregistrând în genealogia sa teoria modernizării, structuralismul radical, teoria marxiană a schimbării sociale.

Teoria politicii economice a dezvoltării, în toate ramificațiile sale, a asimilat în arhitectura sa modele ale alegerii raționale și unele teorii de orientare analitică privind luarea deciziilor.

Corpul complex al teoriilor *recente* ale dezvoltării socio-culturale este heterogen sub raportul metodologiilor dar, este susținut de un singur tip de epistemologie, de realism. Acesta este unul dintre elementele care permite formularea unui proiect al unei istorii a ideii de dezvoltare socio-culturală. În această perspectivă, însă, ar trebui să se treacă de la studiul modernizării la studiul modernității.

7. 3. PENTRU STUDIUL SISTEMATIC AL „RÂNDUIELII MODERNULUI”

În lumea în care „cunoașterea devine sau întărește puterea”, pare aproape normal ca „regimul diurn” să modeleze mentalitatea dominantă; în această lume, adevărul este mai întâi, căutat și asimilat într-un „folositor” și „eficient” [Jurgen Habermas, p. 311]. Nu este, deci, surprinzător faptul că *modernizarea* a fost înțeleasă ca efort de generare a condițiilor „sociale caracteristice pentru o societate avansată urban și economic, în care există o mulțime de diferențieri sociale” [Jurgen Habermas, p. 311], iar *modernitatea* ca „producție eficientă” într-o societate industrială [R. Aron, p. 311–331].

Mentalitatea conducătoare a vestului a fost matricea unor idei care au structurat un concept al modernizării, ce a favorizat organizarea rațională a producției și muncii, democrația, industrializarea și care a stimulat gândirea unui proiect universalist al modernizării. S-a observat că modernitatea occidentală a realizat un tip de modernizare care a condus la regândirea modernității ca universalism [R. Aron, 1969, p. 311–331].

De aproape două secole, modernitatea exprimă, într-un concept analitic, spiritul unei culturi, al unor coduri culturale în care este sublimată aspirația de a stăpâni natura și mediul social prin cunoaștere și tehnologie, de a realiza în forme sociale idealurile egalității, personalității, unității [R. Aron, p. 15–143].

În ultimele decenii, raportul dintre *sociologia modernității* și *sociologia modernizării* a început să fie înțeles prin analogie cu acela dintre *sociologia teoretică* și *sociologia aplicată*. În opinia unor sociologi, *sociologia modernității* ar avea ca obiect de studiu „rânduiala modernului”, evoluția și instituționalizarea codurilor culturale ale societăților moderne [R. Münch, p. 461]. Intenția majoră ar fi identificarea „potențialului unei ordini complexe voluntare conținut în cultura modernă și care poate fi actualizată în societățile particulare” [R. Münch, p. 461]. Sarcina sociologului ar fi aceea de a identifica, cât îl lasă talentul, structurile de profunzime ale modernului și apoi de a construi un model teoretic al acestui potențial în forma unui **model cultural general european**.

În opinia lui R. Münch, cultura spiritului modern este cultura raționalismului, activismului, individualismului și a universalismului. Îndelungata ei evoluție nu poate fi înțeleasă decât printr-o monografie a „înțelegerii diferențiate a culturii spiritului modern în fiecare societate și totuși coerentă” care să evidențieze forme ale raționalității; la nivelul secund al studiului, este necesară degajarea structurii **raționalității** și identificarea modalităților ei diferite de concretizare „în contexte instituționale specifice” [R. Münch, Band 2, p. 502]. Înțelegerii **corelației generale** între **categoriile** culturii spiritului modern trebuie să-i urmeze studiul particularităților anumitelor forme ale acestor categorii (culturile particulare), precum și analiza unor „exemplare ale culturilor particulare care au exercitat o influență durabilă asupra constituirii lor” [R. Münch, Band 2, p. 502]. Studiul evoluției culturii modernității trebuie să ofere o corelare cu înțeles a studiilor culturilor particulare, istorice – el trebuie, deci, „să producă o unitate interpretativă cu rost în cadrul multiplicității particularităților istorice și al aspectelor speciale ale culturii moderne” [R. Münch, Band 2, p. 503].

Orizontul cel mai îndepărtat și mai râvnit al acestor studii este o înțelegere a „identității comune și a identității culturale specifice” [R. Münch, Band 2, p. 503], mai ales identificarea, la nivelul cel mai abstract, a existenței unui „model cultural cuprinzător” care apare ca „**interacțiune** a modelelor culturale generale cu factorii specifici fiecărei societăți particulare” [R. Münch, Band 2, p. 503]. **Unitatea culturală**, ca unitate de sens și acțiune, ar fi de atins pe această cale a construirii de modele specifice ale activismului, individualismului, raționalismului și universalismului, pe baza unor modele ale raționalității subordonate principiului **comunicării**.

Abordarea lui Münch are cel puțin meritul de a dezvălui gravitatea și complexitatea unei cercetări desfășurată în vederea elaborării unui **model cultural cuprinzător**, în orizontul deschis de aspirația aflării unei **ordini complexe voluntare** nedeazădăcinată din solul istoriei. Riscurile implicate de alegerea și promovarea unei astfel de ordini sunt greu de imaginat, dar și mai greu de asumat. Tocmai de aceea, „**problema modernității, a dezvoltării ei** trecute și a formelor sale instituționale prezente, a reapărut ca problemă sociologică fundamentală la cumpăna secolului XXI” [Anthony Giddens, p. 1].

În acord cu observația generală a lui Giddens că „modernitatea este o cultură a riscului” [Anthony Giddens, p. 3], Niklas Luhmann (1991) consideră că **tema riscului** trebuie să facă obiectul sociologiei societății moderne, mai mult chiar, sociologul german indică direcțiile teoretice ale constituirii unei **sociologii a riscului** ca o disciplină construită în baza observației de ordin doi, anume ca „sistem observator al mediului înconjurător al altui sistem [Niklas Luhmann, p. 14]. **Sociologia riscului** trebuie să-și elaboreze, argumentează Luhmann, propriul aparat conceptual, diferit de cel al tehnologiei și ecologiei, care **să abordeze calculul, percepția, evaluarea și acceptarea riscului, să formuleze problema selecției riscurilor și, mai ales, pe aceea a factorilor sociali ai selecției riscurilor** [Niklas Luhmann, p. 11–13].

Münch, Giddens, Luhmann, Wallerstein invită la regândirea naturii modernității, dar ei invită și la remodelarea metodologiei sociologiei. În timp ce opțiunile lui Münch și Giddens sunt afine cu structuralismul generativ (modelări succesive de grade diferite), opțiunile lui Luhmann sunt mai proteice, putând susține atât acest tip de structuralism, solidar cu multipla modelare, cât și un structuralism solidar cu holismul cel mai ferm [Paolo Barbesino & Salvino A. Salvaggio, p. 81–94].

După cum s-a observat, „perspectivele intelectuale nu se vor schimba doar pentru că locusul geografic al centrului s-a schimbat” [Immanuel Wallerstein, 1997, p. 1]; în continuare, deci, în analiza sociologică centralitatea își păstrează raportul dintre nomotetic și ideografic, universal și particular, structural și istoric.

BIBLIOGRAFIE

1. ARON, RAYMOND, *The Industrial Society. Three Essays on Ideology and Development*, London, Weindenfeld and Nicolson, 1967.
2. ARON, RAYMOND, *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calman-Levy, 1969.
3. BARAN, P.A., *Economie politique de la croissance*; Paris, François Maspero, 1970.
4. BARBESINO, P. & SALVAGIO, S.A., *When the Mirrors Have Tails-Thematizing Reflexivity, Subiectivity and Social Order in Sociological Theory*, in „International Review of Sociology- Revue Internationale de Sociologie”, vol. 7, nr. 1, 1997, p. 81-94.
5. BILL, J; HARGRAVE, Jr. R.L., *Comparative Politics. The Quest for Theory*. Columbus, Charles E. Merrill Publishing Company. A. Bell & Horell Company, 1973, p. 68-71.
6. COX, Andrew, *Post-war economic policies and institutions: the failure of Keynesianism, corporatism and neo-liberalism*, in Robin Lipton (Ed.), *Political Institutions in Britain Development and Change*, London, New-York, Longman, 1987.
7. EISENSTADT, S.N., *Tradition, Change and Modernity*, New-York, London, Toronto, [s.a.], John Wiley & Sons, 1973.
8. GIDDENS, ANTHONY, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in The Late Modern Age*, Oxford, Polity Press & Basil Blackwell, 1991.
9. HABERMAS, JURGEN, *Knowledge and Human Interests*, London, Heinemann, 1972.
10. HIGGOTT, A. RICHARD, *Political Development Theory*, London, Cambera, Croom Helm, 1983.
11. LACLAU, ERNESTO, *Modos de producción, sistemas economicos y problemación excedente. Aproximacion historica a los casos arhentino y chileno* in: „Revista Latinoamericana de Sociologia”, vol. V, Julio de 1969, Nr. 2, p. 270-316.

12. LAKATOS, ISURE, *The Methodology and Scientific Research Programs*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
13. LIPSET, SEYMOUR MARTIN, *Introduction*, in T.H. Marshal, *Class, Citizenship and Social Development*, New-York, Anchor Books Doubleday & Company, Inc., 1965.
14. LUHMANN, NIKLAS, *Soziologie des Risikos*, Berlin, New. York, Water de Gruyter, 1991.
15. MAFFESOLI, MICHEL, *The Social Imaginary*, in „Current Sociology”, vol. 41, nr. 2, Autumn, 1993, p. 2-4.
16. MIHĂILESCU, IOAN, *Iluziile și speranțele ideologiilor dezvoltării*, în *Dialog și confruntare de idei în sociologia contemporană*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 39-63.
17. MÜNCH, RICHARD, *Die Kultur der Moderne II. Bände*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
18. PEET, RICHARD, *Global capitalism. Theories of societal development*, London, New-York, Rontledge, 1991.
19. PLATT, JENNIFER, *Theory and practice in the development of sociological methodology*, in „Roumanian Journal of Sociology”, vol. VII, nr. 1, 1996, p. 41-56.
20. RAGIN, C. CHARLES, *Constructive Social Research. The Unity and Diversity of Method*, London, New Delhi, Pine Forge Press, 1994.
21. RICOEUR, PAUL, *Eseuri de hermeneutică*, București, Editura Humanitas, 1995.
22. SALVAGIO, SALVINO & BARBESINO, PAOLO, *La sociologie comme forme littéraire. Constructivisme, post-structuralisme et post-modernité: vers un savoir virtuel?* in „Sociologie et Société”, vol. XXIX, nr. 1 printemps, 1997, p. 175-1991.
23. VAUGHN, KAREN I., *Constituția libertății în perspectivă evoluționistă*, în F.A. Hayek, *Drumul către servitute*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 291-309.
24. VLĂSCEANU, LAZĂR, *Metodologia cercetării sociologice. Orientări și probleme*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982.
25. WALLERSTEIN, IM, *The Capitalist World-Economy*; Cambridge, London, New-York: Cambridge University Press, 1979.
26. WALLERSTEIN, IM, *Le capitalisme historique*, Paris, Editions La Découverte, 1987.
27. WALLERSTEIN, IM, *The West and the Rest. Letter from the President*, in ISA, „Bulletin”, 72, April 1997.

OSCAR HOFFMAN, *Întreprinderea în tranziție*, București, Editura LUMINA LEX, 2000.

O carte necesară și deosebit de utilă, pentru clarificarea unor concepte și teorii de bază privind managementul și problematica tranziției întreprinderilor, a apărut sub semnătura dr. Oscar Hoffman, sub egida Institutului de Sociologie al Academiei Române, la editura Lumina Lex. Pornind de la clarificarea termenilor din trinomul actual al noilor provocări (**inovare–competiție–cooperare**), lucrarea *Întreprinderea în tranziție* prezintă principalele procese de tranziție prin care trece lumea occidentală contemporană și la care trebuie să ne aliniem și noi.

Prima parte a lucrării, referitoare la *Problemele tranziției în România și restructurarea economică*, este o analiză lucidă a contextului intern și internațional în care se desfășoară tranziția în România și este definit specificul acestei tranziții ce poate fi caracterizat prin evoluția țării noastre în contextul cuplării a două procese de semnificație socială diferită, petrecute în țările occidentale avansate, în momente istorice diverse (decalate în timp chiar cu câteva sute de ani), cu conținut și consecințe diverse. Pe de o parte, tranziția spre economia de piață s-a realizat, acum peste două sute de ani, ca un proces ascendent de trecere de la societățile tradiționale agrare ce dispuneau de puține resurse financiare și tehnologice (ceea ce a generat tipul social al acumulării primitive a capitalului în acele epoci) spre societăți industriale. Pe de altă parte, modernizarea contemporană a țărilor devenite industriale și superindustriale spre economii de tip postindustrial (informatizate, ale cunoașterii etc.) generează un alt tip de tranziție ce afectează tot mai profund structurile economico-tehnologice, instituționale și sociale. Economii de piață contemporane își dispută competitivitatea lor pe noi criterii de calitate ce implică noi structuri ale resurselor folosite și, cu deosebire, a celor umane ceea ce se exprimă printr-o schimbare a profilelor sociale și instituționale.

Pentru ca tranziția în România să se desfășoare în mod benefic, este necesar a se îmbina aceste două tipuri de tranziție: trecerea spre economia de piață și modernizarea socială, economico-tehnologică.

În opinia autorului, trecerea spre economia de piață nu poate fi realizată printr-o simplă „reformă” (oricât de profundă ar fi ea), ci prin schimbarea radicală a societății și a tipului de economie: lichidarea totală a socialismului (comunismului) și trecerea spre o societate democratică consolidată, cu o economie de tip capitalist modernă. Pentru ca economia de piață să fie benefică ea trebuie să fie competitivă pe plan mondial, deci să poată concura cu economiile țărilor avansate, care experimentează al doilea tip de tranziție, spre economiile postindustriale. Cu alte cuvinte, tranziția pentru România are sens doar în măsura în care se va reuși și tranziția spre noul model de modernizare economico-tehnologică (a „societății informaționale”).

Îmbinarea celor două serii istorice de tranziție este, în primul rând, o problemă de conducere macro-societală și, în al doilea rând, micro-societală.

Fiecare întreprindere trebuie să știe clar cât și cum se poate alinia la procesul de modernizare, avându-se în vedere neconcordanța dintre cerințele umane în genere și resursele disponibile limitate.

Partea a doua a lucrării, *Orientări, experiențe, învățăminte în procesele de tranziție ale întreprinderii*, pune în discuție diverse tendințe și experiențe în ceea ce privește inovarea configurațiilor sociale ale întreprinderilor românești aflate în tranziție.

Într-o epocă de schimbare permanentă și profundă, întreprinderile din țara noastră trebuie să se orienteze, pe cât posibil, spre **inovație**. Dar inovarea nu se referă doar la aspecte legate de produs și de procesul de producție, ci are în vedere, mai ales, inovarea socială, organizațională, a tipului de activitate umană.

Pornind de la contextul concret în care se realizează tranziția la noi în țară (o criză economică de producție în condițiile unei crize de resurse), managementul resurselor trebuie să se axeze, în principal, pe resurse umane. Toate studiile făcute (nu numai în țara noastră) atestă că, în condiții similare, țări actualmente plasate pe linia ascendentă a dezvoltării au intrat în zona competitivității

piețelor mondiale în măsura în care au reușit să-și mobilizeze la maximum potențialul lor uman creativ. Managementul resurselor umane pornește de la ideea că *cea mai rentabilă investiție este cea care vizează omul*. Ca atare, problema de bază a întreprinderilor este legată de capacitatea de a asigura multiplicarea forței creatoare a oamenilor. Pornind de la un alt principiu de bază conform căruia *a conduce înseamnă a motiva*, autorul consideră că problema esențială constă în refacerea și consolidarea interesului și motivației muncii, ceea ce propune privatizarea și instituirea mecanismelor sociale autentice ale economiei de piață (știut fiind că economia de piață nu se identifică cu economia în care există piața).

În partea a treia a lucrării, *Întreprinderea în rețele eterogene de cooperare. Noi spații sociale ale competenței*, autorul prezintă noile orientări în domeniul trecerii la un alt sistem instituțional în care întreprinderile să ființeze și să funcționeze în cadrul unor rețele eterogene de cooperare. Pornind de la analiza modelului socio-cultural actual al economiilor occidentale, autorul arată că acest model al „dezvoltării în risipă” și-a epuizat valențele sale pozitive, stimulatoare, apărând necesitatea căutării, experimentării și instituirii unui nou model, cel al **dezvoltării durabile**, care nu se reduce la aspectele tehnologice și ecologice, ci exprimă o concepție și o strategie global-sistematică asupra întregului raport dintre om-societate-natură. Analizând conceptul de dezvoltare durabilă, autorul atrage atenția asupra aspectului de schimbare a modului de a gândi, de a concepe acțiunile noastre, nu doar mijloacele de acțiune. Dezvoltarea durabilă are ca premisă fundamentală promovarea unui raport durabil între om-societate-natură. Tocmai un asemenea raport a lipsit vechiului model care a considerat natura ca „rezervor inepuizabil de resurse” și o „magazie” de deșeuri. Dezvoltarea durabilă pune în prim plan noi tipuri de resurse și anume rolul științei și tehnologiei în crearea de resurse și învățământul.

Comparând procesele reale care se desfășoară în țara noastră cu ceea ce s-a prezentat sub forma unor cerințe de dezirabilitate, autorul constată o decuplare gravă și tot mai marcantă între procesul de restructurare și cel de modernizare, ceea ce generează numeroase fenomene negative pe plan societal și apreciază că toate guvernarile de până acum au subapreciat rolul esențial al modernizării, ca factor de asigurare a eficacității măsurilor luate, vizând schimbarea structurilor economice. Pentru a-și realiza funcțiile lor sociale benefice, economiile de piață trebuie să aibă caracterul unor economii inovative, să susțină și să promoveze permanenta modernizare prin știință, tehnologie, învățământ și prin celelalte elemente ale culturii.

Autorul atrage atenția asupra unei probleme esențiale conform căreia dezvoltarea cunoașterii, a cercetării și creativității științifico-tehnologice și a formării personalului adecvat acestei creativități ar trebui să preceadă cu „un pas” procesele de restructurare economică, adică să le pregătească, să le stimuleze și să le direcționeze spre obiective urmărite strategic – idee care nu se regăsește în programele de restructurare din țara noastră.

Consecința acestei atitudini a factorilor de decizie este aceea că subsistemul științei și tehnologiei devine decuplat de subsistemele mecanismului general al economiei, ceea ce determină atât o deteriorare a subsistemului științei și tehnologiei (o serie de institute de cercetare reușesc cu greu să supraviețuiască, mulți cercetători de valoare trec în sfera productivă sau părăsesc țara, stocul de cunoaștere se reduce, procesul de cunoaștere este greu de întreținut), cât și o „decădere calitativă” a economiei în ansamblul său.

Economia de piață fără asigurarea unui mecanism de inovare structurală nu este deloc competitivă și viabilă. Concluzia întregii lucrări este că ceea ce s-a întreprins până în prezent este încă departe de a ne conduce spre o tranziție benefică. Deblocarea mecanismelor inovației și stimularea inovației structurale impun privatizarea, orientarea spre politici de promovare a științei și tehnologiei și susținerea consecventă a democratizării.

În elaborarea lucrării *Întreprinderea în tranziție* este simțită dorința autorului de integrare a unor informații complexe și variate, multe dintre ele dobândind valențe noi grație contextului inovativ. Bibliografia menționată cuprinde titluri de autori consacrați și întreaga lucrare se constituie într-un „ghid”, un valoros instrument de lucru pentru toți cei interesați de căutarea unor soluții care să asigure orientarea strategică a României spre realizarea unei economii viabile, moderne, competitive și de înaltă finalitate socio-umană.

Mariana Nica

MARIA COBIANU-BĂCANU, *Drama maghiarizării românilor din Covasna și Harghita*, Sfântu Gheorghe, Editura EUROCARPATICA, 2000

Maria Cobianu-Băcanu, cercetător științific principal, gradul I, autoare a peste două sute de studii și articole și a mai multor lucrări de specialitate, se înscrie cu noul său volum *Drama maghiarizării românilor din Covasna și Harghita* într-o serie de preocupări vădite în scrierile sale anterioare, cea mai semnificativă fiind *SOS – românii din Covasna și Harghita*, apărută în 1998 la Editura „Petru Maior”.

Dacă lucrarea din 1998 era, așa cum o arată și titlul, un semnal de alarmă menit să atragă atenția asupra unui fenomen ce luase deja amploare, lucrarea de față este mai elaborată, se bazează pe o documentare solidă, atât în teren, cât și raportându-se la izvoare scrise și audio, românești și străine.

Structurată pe patru capitole, monografia tratează la început perspectiva sociologică și juridică a fenomenului: identitatea individuală, socială și de grup, identitatea etnică și națională, identitatea europeană, sesizând interferențele și diferențele care apar între identitatea etnică și cea națională în raport cu statul național. Conceptele de națiune și de identitate națională se discută în relație cu documentele juridice internaționale, la fel ca și conceptul de minoritate națională.

În capitolul II este tratată pe larg identitatea și codul de conduită interetnică, începând cu aspectele metodologice ale cercetării și continuând cu abordarea identității etnice și a celei naționale, așa cum apar acestea în viziunea subiecților. Autoarea ne propune în continuare un posibil cod de conduită între etnii, care ar putea fi elaborat pe baza „unor ample și profunde cercetări de teren în care să se regăsească nevoile și aspirațiile părților implicate, legislația națională și internațională transpusă în termeni practici și nemijlociți”. Investigațiile în teren efectuate de autoare între anii 1996 și 2000 i-au permis conturarea acestui cod.

Capitolul III, intitulat *Cum și de ce se maghiarizează românii în România*, pornește de la prezentarea diferitelor atitudini față de fenomenul maghiarizării. Autoarea continuă preocupările sale mai vechi din *SOS – românii din Covasna și Harghita*, în care se demonstra cu date din investigațiile de teren că „procesul de maghiarizare a românilor din Covasna și Harghita nu numai că nu a fost stopat, ci el continuă pe alocuri, chiar mai intens, în zilele noastre, în deceniul de grație al tulburei și tulburătoarei noastre tranziții”. Autoarea crede că accesul la putere al UDMR după alegerile din 1996 nu a reușit să relaxeze tensiunile „din relațiile interetnice de la nivelul țesutului social bazal, mai mult le-a înăspriț și agravat.” După un studiu atent al diverselor categorii de subiecți, autoarea trage concluzia: „Ne aflăm în fața unui fenomen specific etniei maghiare care, pentru a-și acoperi nevoia de dominare, dat fiind ponderea ei relativ mică în raport cu scopurile propuse, a recurs din istorie la maghiarizare prin cele mai agresive metode”. Situația se perpetuează și acum, dar stilul este mult mai rafinat, planul de maghiarizare cuprinzând „acțiuni insidioase de descompunere calmă, lentă a comunităților de români prin asimilare lingvistică și structurală, adică prin obligarea învățării limbii maghiare ca o condiție a acceptării lor în diferite locuri de muncă sau posturi”.

Se studiază în continuare factorii de păstrare sau de pierdere a identității naționale, se dau o serie de sugestii cu privire la reinstalarea românității în zonele maghiarizate, precizându-se rolul important al intelectualității românești, înalt profesionalizată, combativă și creativă; sunt evidențiate, de asemenea, prioritățile factorilor care asigură păstrarea și dezvoltarea identității românești în Covasna și Harghita.

Ultimul capitol se ocupă de prezentul și de perspectivele relațiilor interetnice, punând accent în mod deosebit pe problemele românilor din „secuime”, considerată în perioada interbelică „o problemă cu care nu se glumește”. Sunt trecute în revistă apoi o serie de opinii privitoare la strategia relațiilor româno-maghiare pe plan intern și extern, pentru ca apoi autoarea să ne prezinte sugestiile și informațiile relevante în ceea ce privește tema cercetării, sugestii oferite de subiecții anchetați, din propria lor experiență de viață.

Cele trei subcapitole finale privesc familia, școala și biserica, asociațiile și instituțiile de cultură ca repere de românitate, contribuția adusă de universitățile de vară studențești (ciclul Făgețel,

Harghita, 1998, și Izvorul Mureșului, 1999) la tema în discuție; în final, autoarea pune în discuție, apelând la numeroase exemplificări, apărarea identității naționale de către diaspora română. Sunt comentate contribuțiile unor fermi susținători și apărători ai românității și demnității românilor precum Traian Golea, Gheorghe Olteanu, Vasile Marcu, Dr. Ion Ciurea.

Așa cum apreciază însăși autoarea, lucrarea *Drama maghiarizării românilor din Covasna și Harghita* „poate constitui un instrument de analiză a situației reale a relațiilor interetnice româno-maghiare și un punct de plecare pentru o strategie guvernamentală complexă și eficientă, având în vedere ampla problematică a cercetării concrete și multitudinea documentelor locale care îi susțin considerațiile și concluziile”.

Volumul se încheie cu o bibliografie bogată și cu anexe care cuprind o serie de documente, deosebit de interesante, privitoare la realitatea socio-etnică din Covasna și Harghita. Sunt atașate, în final, două rezumate ale lucrării, în limba engleză și maghiară.

Ozana Oancea-Cucu

**STAREA SOCIETĂȚII ROMÂNEȘTI – STAREA SOCIOLOGIEI
ȘI A ASISTENȚEI SOCIALE: 10 ANI DE TRANZIȚIE. Primul Congres
Național de Sociologie și Asistență Socială din România 14–16 decembrie
2000, București**

Sub acest incitant titlu s-a desfășurat la București, în perioada 14–16 decembrie 2000, primul Congres Național de Sociologie și Asistență Socială din România, în organizarea Asociației Sociologilor din România, Asociației pentru promovarea Asistenței Sociale în România, Facultății de Sociologie și Asistență Socială – Universitatea București și a Institutului de Cercetare a Calității Vieții.

Deschiderea oficială a lucrărilor Congresului a avut loc în sala AULA MAGNA a Universității București în prezența unui număr impresionant de participanți – 500 de specialiști care profesează în sistemul național de învățământ, cercetare și practică în domeniul sociologiei și asistenței sociale, la care se adaugă un număr însemnat de ziariști, oameni politici, studenți.

În calitate de invitat de onoare al congresului, domnul Adrian Năstase a apreciat că în acest moment este binevenit un diagnostic corect din partea specialiștilor, care poate ajuta astfel o acțiune socială guvernamentală și, în acest sens, și-a exprimat disponibilitatea de a face ca vocea sociologilor să se facă auzită în societate, făcând totodată apel către toți cei interesați să intre în acest efort de echipă.

Congresul a fost structurat pe dezvoltarea în plen a unor teme deosebit de spectaculoase precum: 1. *Societatea românească în tranziție: probleme, riscuri și direcții de dezvoltare socială* (referate: prof. dr. Ioan Mihăilescu și prof. dr. Cătălin Zamfir); 2. *Sociologia și asistența socială în societatea românească: configurație actuală și direcții de dezvoltare* (referate: prof. dr. Ilie Bădescu și prof. dr. Elena Zamfir); 3. *Sociologia și politica* (discuție tip-panel la care au fost invitați oameni politici de formație sociologi); 4. *Sociologia și mass-media* (referate: dr. Dorel Abraham și lector Marian Preda). Dezbaterile în plen au fost urmate de sesiuni tematice cu teme la fel de interesante: *Starea societății și politicile sociale; Sistemul național de asistență socială; Situația geopolitică a României; Satul românesc; Tranziția și sistemul politic românesc; Reprezentări, stereotipuri și memorie socială în tranziția postcomunistă; Anomie, devianță și patologie socială; Formarea sociologilor și asistenților sociali; Cercetarea sociologică; Sociologul practician.*

Dezbaterile tuturor acestor probleme au pus în evidență faptul că, așa cu remarcă decanul Facultății de Sociologie – prof. dr. Cătălin Zamfir, s-a încheiat o perioadă de tranziție fără sociologi, iar acest congres se vrea un semnal din partea comunității sociologilor că lucrurile trebuie să se întâmple altfel, sociologii reafirmându-și disponibilitatea de a participa cu competența, expertiza și experiența lor la soluționarea unor probleme sociale.

Prezența primului ministru la acest Congres a fost considerată de prof. dr. Ilie Bădescu – președintele Asociației Sociologilor din România, drept un test de sensibilitate, asistând astfel la întâlnirea între *țara reală* (sociologia fiind o modalitate de expresie a acesteia) și *țara regală*.

Congresul a pus în evidență câteva probleme urgente care sunt la îndemâna sociologilor și așteaptă soluții sociale și instituționale din partea acestora. Aceste probleme și ideile de soluționare a lor, rezultate din dezbaterile Congresului, vor fi prezentate noului guvern sub forma unei oferte din partea acestei comunități profesionale într-o manieră accesibilă și utilizabilă pentru guvernanți. Pornind de la considerentul că sistemul de diagnoză și analiză socială și de soluționare a unor probleme sociale este fragmentat, incoerent și necorelat, s-a conturat ideea constituirii Institutului Social Român de tip rețea, cu un centru metodologic și de consiliere și cu o rețea teritorială la nivel național de servicii, asistență socială, diagnoză și analiză la nivelul comunităților, prefecturilor, primăriilor.

Este o ofertă cu privire la un mod instituționalizat și permanent de expertiză socială pentru Guvern și Parlament, atât pentru adoptarea unor acte de mai mică cuprindere, cum sunt hotărârile de guvern, cât și pentru adoptarea unor acte normative de bază, cum sunt legile.

Astfel, cele două asociații profesionale își oferă disponibilitatea pentru consultanță științifică obiectivă, prezentând argumentația de ordin teoretic, juridic și organizatoric pentru instituirea unui nou sistem de administrare a justiției, la nivel comunitar și prezentarea unor sisteme alternative la pedepsele privative de libertate, asigurând totodată recuperarea și reinserția delincvenților, cu atenție specială pe delincvența juvenilă.

De asemenea, cele două asociații și-au propus să instituționalizeze sistemul rapoartelor anuale cu privire la starea societății românești, aceasta reprezentând oferta de diagnoză de specialitate a comunității profesionale a sociologilor. Activitatea acestui Congres a fost gândită după o asemenea idee axială a unui raport privind starea societății românești după 10 ani de tranziție, raport publicat și pus la dispoziția participanților la Congres – ceea ce a asigurat o focalizare a lucrărilor Congresului nu pe prezentare de referate, ci pe dezbateri de idei, conturarea de soluții, stabilirea unor strategii de acțiune pentru etapa următoare.

În ultima zi a Congresului au fost prezentate concluziile rezultate din dezbaterile pe secțiuni și, pe baza acestora, s-au conturat direcțiile de afirmare și dezvoltare a sociologiei și a asistenței sociale în deceniul următor.

Mariana Nica

DINCOLO DE ECONOMIE. ABORDĂRI MULTIDISCIPLINARE ALE DEZVOLTĂRII. A doua Conferință Anuală a Dezvoltării Globale, 11-13 decembrie 2000, Tokyo-Japonia

G.D.N. 2000 sau Global Development Network (Rețeaua Dezvoltării Globale) din anul acesta a avut ca subiect: *Beyond Economics. Multidisciplinary Approaches to Development* (Dincolo de economie. Abordări multidisciplinare ale dezvoltării).

Conferința – care a întrunit circa 500 de reprezentanți din peste 70 de țări și a fost organizată de THE WORLD BANK GROUP, care a suportat cheltuielile împreună cu guvernul japonez, ca gazdă, și alte instituții partenere* – s-a desfășurat la Internațional Convention Center Pamir of the New Takanawa Prince Hotel, după un program riguros urmărit.

Prima Conferință a avut loc la Bonn în decembrie 1999 și acolo s-a decis necesitatea de a depăși cadrele înguste ale standardelor economiei pentru a se realiza o mai deplină înțelegere a dezvoltării. Și această a doua Conferință a răspuns nevoii afirmate prin titlul sugestiv: *Beyond economics. Multidisciplinary Approaches to Development*. Tema a fost prinsă în program în două modalități. Prima, panelul de deschidere, a înfățișat o discuție despre cum diferitele discipline din familia științelor sociale pot contribui la înțelegerea dezvoltării de către participanți și a doua a oferit diferite teme de cercetare aflate pe agendă, precum: *Scăparea de sărăcie; Durabilitatea socială și de mediu; Genurile și dezvoltarea; Resursele mondiale în anii 2000-2001; Poarta de intrare în dezvoltarea globală; Ce am învățat până acum?* etc.

Doi vorbitori cheie ai Conferinței au fost prof. Douglass North de la Universitatea St. Louis din Washington, care a vorbit despre *Instituții și dezvoltare*, și prof. Amartya Sen de la Trinity College, Cambridge University, care a explorat tema: *Cultură și dezvoltare*. Ambii profesori, laureați ai Premiului Nobel în economie, au fost aplaudați și asaltați ulterior de către participanți pentru a primi textul comunicărilor. Din păcate, nu au fost multiplicare și nu s-a putut intra în posesia lor.

* Fundația Ford; Ministerul Finanțelor, Luxemburg; Agenția Norvegiană pentru Cooperare Dezvoltare (NORAD); Organizația pentru Cooperare Economică și Dezvoltare (OECD); Agenția Elvețiană pentru Dezvoltare și Cooperare (SDC); Programul de Dezvoltare al Națiunilor Unite (UNDP); Fondul pentru copii al Națiunilor Unite (UNICEF); Universitatea Națiunilor Unite (UNU).

O organizație a secolului 21 pentru problemele secolului 21

Știut fiind că problema dezvoltării globale sau a globalizării stârnește puternice reacții pro dar mai ales contra, în cele ce urmează voi încerca să dezvăluie câteva aspecte ale acestui proces al dezvoltării ce se desfășoară la scară planetară și în care, vrem-nu vrem, va trebui să ne integrăm și noi. Ca participantă la acest eveniment științific consider că înscrierea noastră, dacă tot va avea loc, atunci să se facă măcar printr-o corectă informare și o adecvată strategie națională.

Prima treaptă a acestui proces este înființarea unei rețele de dezvoltare globală **G.D.N. = Global Development Network**, organizație a secolului 21 pentru soluționarea problemelor secolului 21.

Secolul 21 prezintă un paradox. Explozia globală în cunoaștere și tehnologia informației promise noi soluții vechilor nenorociri sau probleme nerezolvate. Totuși, distribuția globală a cunoașterii este foarte inegală în diferite părți ale lumii. Cheltuielile pentru știință și tehnologie sunt de 250 de ori mai mari pe cap de locuitor în țările bogate, decât în cele sărace. Ca rezultat al acestei situații, cercetătorii din țările cu venituri înalte publică 400.000 de articole în reviste din domeniul științei și tehnologiei în fiecare an, adică de 6 ori numărul celor publicate în țările cu venituri medii și joase.

Acest dezechilibru poate să nu însemne mult pentru științele exacte, tehnicile agricole sau industriale, deoarece cunoașterea tehnică circulă relativ mai ușor. Cunoașterea din științele sociale nu este rapid transferabilă. Noile descoperiri din teoria socială sau noile rezultate din studiile trans-culturale pot fi aplicate numai într-o țară specifică, cu o înțelegere detaliată a contextului local. Fără o profundă cunoaștere locală, numai cunoașterea din politici importate poate fi irelevantă, neadecvată sau chiar mai rea, conducând la eșecuri foarte costisitoare. Mai mult, cele mai multe probleme presante din țările în curs de dezvoltare se bucură de puțină atenție din partea cercetătorilor din țările dezvoltate.

G.D.N. (Global Development Network) pune în discuție aceste probleme, asigurând că cercetătorii din țările în curs de dezvoltare au acces la aceleași suporturi financiare și resurse de date ca și cei din țările dezvoltate. Produsele și serviciile G.D.N. sunt modelate astfel încât să răspundă cerințelor institutelor de cercetare din țările în curs de dezvoltare, bazate pe consultații informale, anchete și feedback sistematic, regulat.

Generarea, distribuirea și aplicarea cunoașterii despre dezvoltare

De la înființarea sa din 1999, G.D.N. a susținut financiar și a legat institutele de cercetare care generează, distribuie și aplică cunoașterea despre dezvoltare. Pentru a stimula cunoașterea, G.D.N., prin rețelele sale regionale, a stabilit mecanisme de granturi și reviste-perechi competitive și a distribuit milioane de dolari în granturi de cercetare pentru institutele din țările în curs de dezvoltare. G.D.N. facilitează transmiterea cunoașterii prin conferințe regionale, prin Conferința anuală a G.D.N. de Dezvoltare Globală și prin instrumente electronice: un newsletter lunar prin e-mail, discuții online, www.gdnet.org, the G.D.N. web site. Aplicarea cunoașterii în politică a fost tema primei Conferințe a Dezvoltării Globale care a inclus ateliere de lucru de inserție a rezultatelor cercetării în dezbaterile politice la nivel național și global.

Pentru că G.D.N. are o puternică esență economică „va trage după ea toate științele sociale”. Acest lucru a fost recunoscut în structura corpului de guvernare care va include doi reprezentanți din asociațiile profesionale internaționale, altele decât economia. Se speră, de asemenea, că o gamă largă de tehnici de cercetare și diferite abordări disciplinare vor fi înregistrate pentru a explora chestiunile cheie ale dezvoltării.

G.D.N. 2000 – Proiect și structură

A doua Conferință Anuală a Dezvoltării Globale a mers „dincolo de economie” pentru a explora legăturile fundamentale dintre cunoaștere și decidenți în procesul de dezvoltare dintr-o perspectivă multidisciplinară. Conferința a avut două traiectorii: cercetare și G.D.N.-business.

Traectoria cercetării a inclus șapte sesiuni plenare în care lideri mondiali celebri din guverne, institute politice și academii au prezentat provocările-cheie cu care se va confrunta comunitatea în dezvoltarea ei. Cele cinci plenare: 1. Ceremonia de deschidere; 2. Structura guvernării G.D.N.; 3. Instituții și dezvoltare; 4. Produsele globale și 5. Cultură și dezvoltare, au fost urmate de sesiuni panel simultane. O sesiune panel s-a ocupat cu managementul cunoașterii. Celelalte patru au acoperit teme de cercetare care au fost și mediate și au tratat probleme precum: sărăcie, instituții, genuri, durabilitate socială și a mediului, știință și tehnologie.

Traectoria G.D.N.- business pune bazele pentru manifestarea G.D.N. ca o autoguvernare și ca o rețea globală durabilă. O primă formă de constituție a G.D.N. a fost prezentată și au fost introduși noi membri. La sfârșitul Conferinței a fost expus programul de lucru viitor comunităților donatoare de fonduri și s-au făcut aprecierile cuvenite.

G.D.N. este în procesul de a deveni o organizație care se autoguvernează. Structura de conducere și rolul G.D.N. în comunitatea de dezvoltare sunt determinate printr-un proces de schimb și participativ care implică reprezentanții din întreaga lume.

Evenimente speciale – Piața de cunoștințe

Pentru cunoașterea rezultatelor unor cercetări sau ale politicilor unor instituții guvernamentale din diferite părți ale lumii s-au prezentat lucrări recente sau direcții viitoare în pliante, broșuri sau G.D.ROMS. Alte acțiuni au fost cele două recepții oferite de gazdele japoneze și anume de Banca Japoneză pentru Cooperare Internațională (în seara de 11 decembrie 2000) și de Ministerul Japonez de Finanțe (în seara de 13 decembrie 2000), la care au fost invitați toți participanții la G.D.N. – 2000.

În concluzie, Conferința **Rețeaua de Dezvoltare Globală** (G.D.N. – 2000) a constituit un bun prilej pentru înțelegerea unui fenomen, mai bine zis proces, care frământă pe mulți teoreticieni și analiști ai vremurilor noastre din întreaga lume. Deși am plecat cu judecățile și prejudecățile unui cercetător ce trăiește într-o țară în curs de dezvoltare – cum este România – , după participarea la mai multe sesiuni ale acestei dense și ample manifestări științifice, o parte din îndoielile și temerile inițiale au început să se destrame, în sensul că încep să cred că lumea va trebui să evolueze spre o reducere a marilor discrepante în nivelurile de dezvoltare economică și socială, că fiecare popor își va păstra trăsăturile caracteristice, cultura și originalitatea și acest lucru depinde de el și numai de el, indiferent de cât de mare va fi presiunea globalizării și că intențiile G.D.N. - prin tehnica electronică și rețelele sale – vor ușura, pe de o parte, comunicarea și schimbul intercultural, științific și internațional dintre oameni, instituții, guverne și organizații naționale și internaționale, iar pe de altă parte, dezvoltarea propriu-zisă sub raport economic, social și cultural a țărilor în curs de dezvoltare.

Mai multe detalii de conținut despre G.D.N. – 2000 într-un număr viitor.

Maria Cobianu-Băcanu

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

INDEX ALFABETIC

2000

	nr.	pag.
ALEXANDRESCU PETRUȘ, Modalități de ameliorare a cercetărilor de teren care au la bază sondajul statistic.....	1-2	119
ALEXANDRESCU PETRUȘ, O metodă de analiză scalară și ierarhizare.....	3-4	343
BUZĂRNESCU ȘTEFAN, Dimensiuni teoretice ale managementului identității în sociologia lui Max Weber	5-6	433
BANCIU DAN, GLODEANU ION, Activitatea științifică a Institutului de Sociologie al Academiei Române în anul 1999.....	1-2	153
COBIANU-BĂCANU MARIA, RAIN LILY, CUCU-OANCEA OZANA, Evoluția fenomenului cultural și a fenomenului etnic în perioada de tranziție	1-2	167
COSTEA ȘTEFAN, Contribuția lui Ion Ghica la constituirea sociologiei românești.....	1-2	135
COSTEA ȘTEFAN, Idealul social românesc în sociologia eminesciană.....	3-4	229
COSTEA ȘTEFAN, Sociologia educației și a învățământului, componentă esențială a sistemului sociologic gustian.....	3-4	313
CRISTEA IRINA, Teorii ale dezvoltării socio-culturale din a doua jumătate a secolului al XX-lea.....	5-6	543
CONSTANTIN CUCIUC, MANUELA GHEORGHE, Statutul și rolul asociațiilor religioase din România.....	3-4	333
CONSTANTIN LUCIAN, Etica națiunii și formarea elitelor în concepția lui Dimitrie Gusti.....	3-4	323
CUCU-OANCEA OZANA, COBIANU-BĂCANU MARIA, RAIN LILY, Evoluția fenomenului cultural și a fenomenului etnic în perioada de tranziție	1-2	167
DIACONU FLORICA, Munca productivă – reper de bază în concepția eminesciană despre om și societate.....	3-4	267
DUMITRU DUMITRESCU, Semnificația și caracteristicile tipului ideal – fundament al metodologiei weberiene.....	5-6	397
DURNESCU IOAN, Estimarea riscului de recidivă	1-2	125
ENE GHEORGHE, Eminescu și siguranța națională	3-4	247
FILIPESCU IANCU, Dimitrie Gusti despre reforma socială și temeiul ei științific (Monografia sociologică)	3-4	305
FILIPESCU IANCU, Orașul în gândirea weberiană.....	5-6	415
GHEORGHE MANUELA, CUCIUC CONSTANTIN, Statutul și rolul asociațiilor religioase din România.....	3-4	333
GHEORGHE MANUELA, Sociologia religiilor în perspectiva weberiană	5-6	479
GLODEANU ION, BANCIU DAN, Activitatea științifică a Institutului de Sociologie al Academiei Române în anul 1999.....	1-2	153
HOFFMAN OSCAR, Costurile sociale și/sau costurile erorilor în procesul tranziției în România	1-2	31
JUNCU BOGDAN, Demersul prospectiv în sociologia politică	1-2	19

MĂCIU MIRCEA, Structuri ale imaginarului (scurtă privire sociologică)	1-2	9
NAGĂȚ GABRIEL, Conceptul weberian al explicației sociologice	5-6	441
NEACȘU IULIAN, Noi interpretări ale <i>eidos</i> -ului capitalismului din perspectiva concepției sociologice a lui Max Weber.....	5-6	449
NICULESCU ROXANA-GABRIELA, Violul ca formă de agresiune și violență împotriva femeii în societatea românească.....	1-2	109
NICUȚĂ CONSTANTIN, Max Weber și Karl Marx.....	5-6	509
PETRE IOANA, Atitudini socio-politice și civice la români în perioada de tranziție	1-2	47
RAIN LILY, COBIANU-BĂCANU MARIA, CUCU-OANCEA OZANA, Evoluția fenomenului cultural și a fenomenului etnic în perioada de tranziție	1-2	167
RAȘEEV MONICA, Educația și forța de muncă în condițiile economiei de piață.....	1-2	37
RĂDULESCU SORIN M., Plagiatul – „vocație” și „profesie”	1-2	3
RĂDULESCU SORIN M., Violența familială în România (analiză de presă)	1-2	75
RUSU HORAȚIU, Elemente de reprezentare și de internalizare a identității socioculturale în rândul tinerilor în societatea românească	1-2	55
SACHELARIE OCTAVIAN MIHAIL, Mass-media și violența.....	1-2	99
SCHIFIRNEȚ CONSTANTIN, Viziunea lui Eminescu despre societatea românească..	3-4	235
SIMION EUGEN, Proza politică a lui Eminescu.	3-4	223
SORAN IOAN FELICIAN, Universitarii politehniști și „cursul total”	1-2	183
STANCIU RADU LUCIAN, Divinizarea lui Eminescu de către generația lui Brâncuși	3-4	283
TEODORESCU MIHAI C., <i>Teodiceea</i> medicinei și formele ei	1-2	193
VASILE D. MIHAI, Arhaic și universal în arhetipul Eminescu.....	3-4	275
VASILE D. MIHAI, <i>Institutio christianae religionis</i> de Jean Calvin și interpretarea ei weberiană.....	5-6	531
VLĂDUȚ ION, Natura, originea și geneza dreptului în concepția lui Eugeniu Speranția.....	1-2	145
VLĂDUȚ ION, Probleme ale sociologiei juridice weberiene	5-6	461
VLĂDUȚ MIHAELA, Reprezentările sociale. Metodologia cercetării nodului central.	3-4	349
WEBER MAX, Știința ca profesiune	5-6	485

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Year XI • 2000 • Nos. 5–6

CONTENTS

IN THE MEMORY OF MAX WEBER (1864–1920)

DUMITRU DUMITRESCU, The meaning and the characteristics of the ideal type – basis of the Weberian methodology.....	397
IANCU FILIPESCU, The city in the weberian thinking	415
ȘTEFAN BUZĂRNESCU, Theoretical dimensions of the management of identity in Max Weber's sociology.....	433
GABRIEL NAGĂȚ, The weberian concept of sociological explanation	441
IULIAN NEACȘU, New interpretations of the capitalism <i>eidos</i> from Max Weber's sociological conception	449
ION VLĂDUȚ, Problems of weberian juridical sociology.....	461
MANUELA GHEORGHE, Sociology of religions in the weberian perspective.....	479

RESTITUTIONS

MAX WEBER, Science as a profession	485
CONSTANTIN NICUȚĂ, Max Weber and Karl Marx.....	509

COMMENTS

MILAI D. VASILE, <i>Institutio christianae religionis</i> by Jean Calvin and its Weberian interpretation	531
--	-----

SOCIAL THOUGHT

IRINA CRISTEA, Theories of socio-cultural development in the second half of the XXth century.....	543
---	-----

REVIEWS AND LECTURE NOTES

OSCAR HOFFMAN, <i>Întreprinderea în tranziție, (The Enterprise in transition)</i> București, Editura Lumina Lex, 2000 (Mariana Nica); MARIA COBIANU-BĂCANU, <i>Drama maghiarizării românilor din Covasna și Harghita, (The drama of magyarization of the Romanians from Covasna and Harghita counties)</i> , Sfântu Gheorghe, Editura EUROCARPATICA, 2000 (Ozana Cucu-Oancea).....	559
--	-----

SCIENTIFIC LIFE

The State of the Romanian Society – The State of Sociology and of Social Assistance: 10 years of transition – First National Congress of Sociology and Socioal Assistance in

„Revista Română de Sociologie”, serie nouă, anul XI, nr. 5–6, p. 395–574, București, 2000

România, Bucharest, 14-16 December 2000 (Mariana Nica); *Beyond economy. Pluridisciplinury approaches of development* – The Second Annual Conference of Global Development, Tokyo, Japonia, 11-13 December 2000 (Maria Cobianu-Băcanu)

ALPHABETICAL INDEX

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Année XI, • 2000 • N^{os} 5-6

SOMMAIRE

À LA MÉMOIRE DE MAX WEBER
(1864-1920)

DUMITRU DUMITRESCU, La signification et les caractéristiques du type idéal – fondement de la méthodologie de Weber	397
IANCU FILIPESCU, La ville dans la pensée weberienne.....	415
ȘTEFAN BUZĂRNESCU, Dimensions théoriques du management de l'indentité dans la sociologie de Max Weber.....	433
GABRIEL NAGĂȚ, Le concepte wébérien de l'explication sociologique.....	441
IULIAN NEACȘU, Nouvelles interprétations de l' <i>éidos</i> du capitalisme de la perspective de la conception sociologique de Max Weber.....	449
ION VLĂDUȚ, Problèmes de la sociologie juridique wébérienne.....	461
MANUELA GHEORGHE, La sociologie des religions en perspective wébérienne	479

RESTITUTION

MAX WEBER, La science comme profession	485
CONSTANTIN NICUȚĂ, Max Weber et Karl Marx.....	509

COMMENTAIRES

MIHAI D. VASILE, <i>Institutio christianae religionis</i> par Jean Calvin et son interprétation wébérienne	531
--	-----

LA PENSÉE SOCIALE

IRINA CRISTEA, Théories du développement socio-culturel pendant la seconde moitié du XX ^e siècle	543
---	-----

COMPTE RENDUS ET NOTES DE LECTURE

OSCAR HOFFMAN, <i>Întreprinderea în tranziție, (L'entreprise en transition)</i> București, Editura Lumina Lex, 2000 (Mariana Nica); MARIA COBIANU-BĂCANU, <i>Drama maghiarizării românilor din Covasna și Harghita, (Le drame de la magyarisation des Roumains des départements de Covasna et Harghita)</i> , Sfântu Gheorghe, Editura EUROCARPATICA, 2000 (Ozana Cucu-Oancea)	559
--	-----

LA VIE SCIENTIFIQUE

L'État de la société roumaine – l'état de la sociologie et de l'assistance sociale: 10 ans de transition – Le premier Congrès national de Sociologie et d'Assistance Sociale de

„Revista Română de Sociologie”, serie nouă, anul XI, nr. 5-6, p. 395-574, București, 2000

Roumanie, Bucarest, les 14-16 décembre 2000 (Mariana Nica); *Au delà de l'économie. Approches pluridisciplinaires du développement* – La seconde Conférence Annuelle du Développement Global, Tokyo, Japon, les 11-13 décembre 2000 (Maria Cobianu-Băcanu).....

563

INDEX ALPHABETIQUE

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

(ROMANIAN JOURNAL OF SOCIOLOGY)

Editor: Romanian Academy – Institute of Sociology (Bucharest)

- A new journal for a new sociology.
- A journal which looks back to the totalitarian past and explores the democratic future of the Romanian society.
- Open to all theoretical, methodological and ideological approaches.

În atenția colaboratorilor noștri:

Vă rugăm să aveți în vedere ca articolele și studiile trimise redacției noastre să fie de aprox. 10 pag. (cca 3000 semne/pag.). Primim textele procesate pe suport magnetic prin e-mail: isar@ns.isar.acad.ro sau prin Fax 3374178.

De asemenea, vă rugăm să însoțiți articolul dv. de un rezumat (aprox. ½ pag.) în limba engleză sau în limba română și o scurtă prezentare a autorului (titluri științifice, instituția, domenii de interes).

Menționăm că responsabilitatea cu privire la originalitatea și conținutul textelor trimise revine autorului.

Pentru a vă asigura colecția completă și primirea la timp a revistelor apăsați la serviciile de abonamente prin oficiile poștale și factorii poștali.

Abonamentele din străinătate se primesc la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, P.O. Box 5-24, București, România, RO-76117, Tel. 401-411 90 08, Tel./Fax 401-410 39 83; 401-410 34 48.

RODIPET S.A., Piața Presei Libere, nr. 1, P.O. BOX 33-57, București, România; Fax: 401-222 6407; Tel: 401-618 5103, 401-222 4126;

ORION PRESS IMPEX 2000, P.O. BOX 77-19, București 3 – România, Tel. 653 79 85, Fax (401) 324 06 38.

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
EXEMPLAR SEMNAL
Gratuit

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Dr. SORIN M. RĂDULESCU, redactor șef; dr. MARIA LARIONESCU, redactor șef adjunct; dr. IANCU FILIPESCU, secretar general de redacție; dr. DAN BANCIU, directorul Institutului de Sociologie; dr. MIHAIL CERNEA, membru corespondent al Academiei Române; dr. MARIA COBIANU-BĂCANU; dr. EMILIAN M. DOBRESCU; dr. IOAN DRĂGAN; IOAN GLODEANU, secretar științific al Institutului de Sociologie; dr. OSCAR HOFFMAN, director adj. al Institutului de Sociologie; dr. MICHEL MAFFESOLI, profesor, Universitatea Paris V; NICOLAE PERPELEA; dr. CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ; membru de onoare al Academiei Române; dr. PAUL H. STAHL, director de Studii la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris).

RESPONSABIL DE NUMĂR: IANCU FILIPESCU

Redactori: MARIA LAZĂR COLFESCU, MARIANA NICA
Microprocesare și tehnoredactare text: CRISTIANA TUTUNEA

**Redacția: Calea 13 Septembrie, nr. 13, București, cod 76117, Căsuța poștală 30,
Oficiul 42, Tel.: 411.85.32; 410 38 46/2504, Fax: 411.85.32**

Redactor: IOLANDA POVARĂ

Tehnoredactare computerizată: IOLANDA POVARĂ

© Copyright, 2002, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, București, România
P.O.Box 5-42, RO-76177, Tel. 401-411 90 08; 401-410 32 00, Fax 401-410 39 83
e-mail: edacad@ear.ro
www.ear.ro



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

ISSN 1224-9262

„Revista Română de Sociologie”, serie nouă, anul XI, nr. 5–6, p. 395–574, 2000